الإصدار: 86



قبسات
من حضارة التوحيد والرحمة



الأستاذ ممدوح الشيخ





قبسات
من حضارة التوحيد والرحمة

الأستاذ ممدوح الشيخ

الإصدار: 86 (فبراير 2014م / ربيع أول 1435هـ)

الإخراج الفني: محمود محمد أبو الفضل
محمـود البـــاز

أ. ممدوح الشيخ

من مواليد مصر، شاعر وروائي وكاتب وصحفي، له مشاركات علمية بالعديد من المجلات والدوريات والموسوعات، وهو عضو باتحاد كتاب مصر.

من مؤلفاته الفكرية: «عبد الوهاب المسيري: من المادية إلى الإنسانية الإسلامية»، و«ثقافة قبول الآخر»، و«المسلمون ومؤامرات الإبادة» .. وغيرها، ومن أعماله الشعرية: «نقوش على قبور الشهداء»، و«الندى والموت»..، كما صدرت له أعمال روائية ، منها:«الممر»، و«القاهرة.. بيروت.. باريس» وغيرها..



نهـر متعـدد ... متجـدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام النوعي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

قطاع الشؤون الثقافية

إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة – رمز بريدي: 13001 دولة الكويت

الهاتف: 22487310 (965+) – فاكس: 22445465 (965+)

نقال: 99255322 (965+)

البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

موقع «روافد»: www.islam.gov.kw/rawafed

الطبعة الأولى - دولة الكويت

فبراير 2014 م / ربيع الأول 1435هـ

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

الموقع الإلكتروني: **www.islam.gov.kw**

رقم الإيداع بمركز المعلومات: **2013/125**

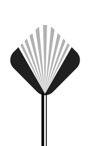
تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع: **2013 / 214**

ردمك: **978-99966-54-01-5**

فهرس المحتويات

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



تصدير

الحمد لله رب العالمين ،والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

جرت العادة أن يُقتصر، في الحديث عن عطاءات الحضارة الإسلامية للإنسانية، على الكسب المادي ممثلا في تطوير العلوم وابتكار الوسائل الطبية والفلكية، وتنمية التجارب الزراعية، والنهوض بالعمران وغيره من مجالات الحياة. لكن، في المقابل، يقل الحديث عن العطاءات الروحية والقيمية التي مكنت الإنسانية، في ظل حضارة الإسلام، من تجاوز العديد من الجرائم والكوارث والصدامات.

ويأتي كتاب «قبسات من حضارة التوحيد والرحمة» للباحث ممدوح الشيخ ليلقي ضوء التحليل والمقارنة على فلسفة الحضارة الإسلامية في نشر قيم التوحيد والرحمة ، وجعلهما وجهي عملة واحدة ارتقت بوعي الإنسان المسلم وروحه إلى أن يكون سفيرا للقيم الإسلامية ، يجليها في سلوكاته ومواقفه مع ذاته وجيرانه وفي مختلف علاقاته الاجتماعية بينه وبين المسلمين، وبينه وبين الآخرين غير المسلمين على حد سواء. وهي القيم التي تحتاج من المسلم المعاصر مزيد تمثل واستيعاب وهو يستعد لأن يدخل في زمرة «خير أمة أخرجت للناس».

ويسر إدارة الثقافة الإسلامية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت أن تقدم هذا الكتاب إلى جمهور القراء الكرام والمهتمين بأوضاع الإنسانية في العالم المعاصر، إسهاما منها في التحسيس بالقوة القيمية التي ترشح الأمة لأدوارها الهدائية، سائلة المولى أن ينفع به، وأن يجزي مؤلفه خير الجزاء... إنه سميع مجيب.



مقدمة

لا شك في أن العلاقات بين الإسلام والغرب تشهد أزمة عميقة متعددة توجب علينا - وبخاصة من يعملون بصناعة الأفكار بمعناها الواسع - أن يشرعوا في صياغة رسالة للغرب أكثر دقة وأن يبذلوا جهداً أكبر في الكتابة مستهدفين القارئ الغربي، عبر استيعاب أسئلته ومخاوفه إزاء الإسلام.

ولعلها مفارقة أن تكون الأحداث الدموية التي أعقبتها ردود أفعال لا تقل عنها حدةً وعدوانيةً، من الهجوم المتكرر على النبي ﷺ، وكذلك الإساءة إلى الإسلام عقيدة وشريعة وحضارة، هذه الأحداث كانت سبباً في أن يطرح الإسلام نفسه بقوة على الواقع الغربي: السياسي والثقافي والإعلامي محققاً نجاحات دعوية، ربما كانت استثنائية، ومجبراً -في الوقت نفسه- أطرافاً على الحوار، كانت في استكبارها واستعلائها ترفض مجرد قبول مبدأ الحوار؟.

لكن العلاقات بين أمتنا والغرب تظل محكومة في مجملها بالتوتر، والمستقبل يبقى مهدداً.. وعليه، فإننا مطالبون -في الحد الأدنى- بتجلية حقيقة ديننا ونفي التشويهات التي يلحقها بعض غلاة الغربيين بالرسول الكريم ﷺ، لا عبر ترديد ما يقوله الغربيون المنصفون -وهو أمر مهم لكنه غير كافٍ- بل من خلال عرض رسالتنا الحضارية التي هي عطاء عظيم لا نبالغ إن قلنا إنه أهم من كل مجالات الإعجاز التي انشغل بها علماء ودعاة كثيرون خلال السنوات الماضية.

وأنا شخصياً كان يلح علي منذ سنوات سؤال هو:

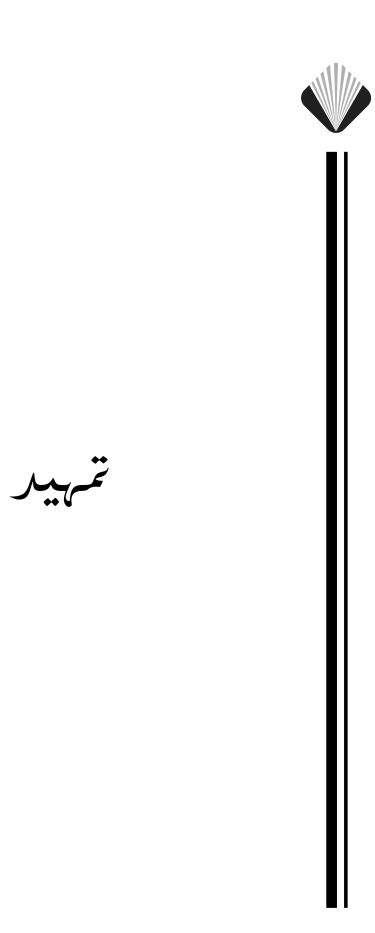
ماذا أعطى الإسلام للبشرية؟

وهو ليس سؤال المتشكك، بل الراغب في بلورة تصوُّر متكامل لرؤية الإسلام الحضارية أو -على الأقل- أسس هذه الرؤية. ورغم أن الإسلام، الوحي السماوي المعصوم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أكبر من أن يوضع موضع الاتهام أو يحتاج إلى من يدافع عنه، إلا أن مسؤولية

تجلية حقائقه للبشرية مسؤولية إنسانية تختلف اختلافاً تاماً عن وعد اللّه لعباده بحفظ الذكر. وثمة خلط يقع فيه كثيرون عندما يتحدثون عن عطاء الإسلام الحضاري في مسيرة البشرية، إذ يعددون ما أنجزه المسلمون: علماً، وتفلسفاً، وتوسعاً، وثراءً، و... بوصفها عطاء الإسلام الحضاري.

وجمعيها منجزات دنيوية مارست العقيدة الإسلامية، برؤيتها للذات والآخر والكون وما وراء الكون، وكذلك الشريعة بأحكامها، دوراً كبيراً في تهيئة المناخ لظهورها، لكن هذا العطاء هو في النهاية عطاء المسلمين كبشر تفاعلوا مع منظومة معرفية متكاملة، فيها أبعاد ما ورائية وأخلاقية وقواعد تنظيمية، أتاحت المناخ للعطاء الحضاري، ولكنه يظل مرهوناً في تَحققُّه بالناس الذين يتفاوت تفاعلهم مع الفكرة من ناحية، ومع الواقع من ناحية أخرى. ولذا، فإن للإسلام عطاء حضارياً لا دور للمسلمين فيه إلا تجسيده، وهو أمر يتفاوت نجاحهم فيه صعوداً وهبوطاً.

ورغم ما يمثله الدور الرائد الذي قام به المسلمون في التوصل للمنهج التجريبي في العلم من فضل على البشرية، ورغم ما قدمه العلماء المسلمون لمسيرة البشرية من منجزات في كل مجالات العلم التي كان لهم فيها مساهمة، فإن هذا العطاء يمثل الثمرة، أما البذرة فأكثر قيمة من ذلك بكثير.



تمہید

كل تصوُّر حضاري ينبغي أن يتضمن بشكل ظاهر أو مضمر تصوراً لنشأة الكون وطبيعته والإنسان والطبيعة والعلاقات بينها، وبناء على تصوره لنشأة الكون يتحدد موقف كل تصور حضاري من قضية «الألوهية» اعترافاً أو إنكاراً، أو ربما تأسس تصور نشأة الكون على الموقف من الألوهية.

والعلاقة بين هذه القيم الثلاث هي مدار حركة الإنسان على الأرض، والأديان السماوية، وكذلك الأفكار البشرية ذات الطبيعة الكلية (الأيدلوجيات) تشكل رؤى تستهدف تنظيم هذه العلاقة على نحو ما، حيث كل الأيدلوجيات تأخذ بناء الدين.

ولأن تنظيم العلاقة بين هذه القيم، التي نراها قيماً حاكمة، يتأسس بالضرورة على تحديد معنى القيم الثلاث.

ولتحديد معنى القيم الثلاث التي تعد قيما حاكمة لعملية صياغة التصور الحضاري لابد من مفهوم لليقين، فـ «الحضارة بنت اليقين».

ومن أهم القواعد التي وضعها الإسلام للوصول إلى اليقين: «يُعرَف الرجالُ بالحق، ولا يُعرَف الحقُ بالرجال»

لكن هذه القاعدة التي تنفي كون البشر طريقاً لمعرفة الحق، وتثبت أن الحق طريق معرفة البشر، تكتفي بالإثبات والنفي ولا تطرح طريقاً محدداً لمعرفة الحق ولا تطرح تعريفاً للحق.

والطريق إلى الحق:

نقل، أو عقل، أو حدس، أو تجربة.

أما الطريق الرابع فإنه طريق إدراك الحقائق الجزئية لا طريق معرفة الحق. أما الحق فمجرد، وإن دلت عليه شواهد حسية.

والقاعدة تعكس اهتمام الإسلام الشديد بهدم بنية الشرك العقائدية والمعرفية، بحيث لا يكون البشر دليلاً على الحق، وإن كان بعضهم علامات على طريقه.

أما النقل: فإما أن يكون عن سالف، أو عن مصدر مفارق لعالم الموجودات المادية. فإن كان النقل عن سالف كان اتباعاً أعاد إنتاج ظاهرة الشرك، فإن كان ذلك السلف وسيلة للنقل لا مصدراً للحق تساووا في ذلك مع غيرهم من وسائل النقل.

أما النقل عن مصدر مفارق للموجودات، وهو ما تسميه الأديان السماوية «الوحي» فهو توقيف مفارق لعالم الموجودات المادية يدركه العقل البشري ولا يحتويه، يفهمه ولا يقدر على إنتاجه. ولإدراك الحق بين ادعاءات المدعين وسائل تمحص الغث من السمين، وأولها الحدس، فلا يقين بغير حدس، ظاهراً كان أو مضمراً.

وقد يتأسس التمحيص على التعقل وقياس لزوم النتائج عن مقدماتها، لكن ذلك لا يعدو أن يكون تسويغاً تتدخل فيه ميول النفس وما يزينه الحدس، وإن لم يدركه الموقن نفسه.

وبقدر لزوم الحدس لكل يقين يلزم التسليم بمعرفة أولية لكل يقين، فإذا أخذ كل جيل من البشر على عاتقه مهمة إعادة النظر عقليا في المسلمات بادئاً من نقطة الصفر المعرفية (على افتراض وجود هذه النقطة، إذ لا وجود لها في الحقيقة)، فمن المؤكد أن يؤدي ذلك إلى توالي أجيال متعاقبة لا تتوارث إلا الشك، والكفر بالحق كمفهوم مجرد.

وهذه المسلمات موجودة في كل التصورات الحضارية، سواء تأسست على الإيمان بوجود قوة وراء الوجود خلقته ومنحته المعنى، أو تأسست على أن هذه القوة خلقت الكون وأودعت فيه قوانين الحركة ثم تركته، أو تأسست على إنكار وجود هذه القوة ورفض مقولة الخلق. وقد تكون هذه المسلمات كامنة يحتاج إدراكها إلى جهد عقلي.

والعقل، كطريق لإدراك الموجودات وصولاً إلى إدراك اليقين، يدركها من خلال منهج، ومناهج البحث ظلت تتطور وتنضج حتى أصبحت

معروفة لكل الحضارات. وما يحدد نطاق استخدام كل منهج هو الإطار الحضاري والقيمي، فهو سابق على المنهج، وثمة تأثيرات متبادلة بين المنهج ومستخدمه، وهو تأثير يثمر تحيزات معرفية لا يمكن إدراكها إلا بالنظر إلى القضايا نفسها من خلال منهج مغاير.

وفي الطريق إلى اليقين يكون مدار عمل العقل فهم المحكم من النقل، وتأويل ما يقبل التأويل منه، والاجتهاد في ما سكت عنه العقل. وهو في كل ذلك يسترشد بالبدهيات والحقائق النقلية التي لا تقبل التأويل.

أما الحدس فهو على أهميته الشديدة مما تزل بسببه الأقدام، وتحار في الإحاطة به، على وجه الدقة، الأفهام. فهو إشراق لا يتبع خطوات الاستدلال المعروفة، بل يقفز فيه العقل من المقدمة إلى النتيجة مباشرة. وهو معين على تذوق النقل، وطريق إلى ترجيح ما تستوي فيه أدلة العقل. ولا يستقيم بناء اليقين على الحدس وحده، كما لا ينتج عنه ما تستقيم به مصالح الجماعة، كما لا يؤدي إلى إنشاء حقائق جزئية جديدة ما لم يؤيدها نقل، أو عقل، أو تجربة.

والحدس دليل على أن العقل ليس صفحة بيضاء، والانتقال من المقدمة إلى النتيجة في أي قياس، بسيط أو مركب، والانتقال من الحالات الفردية إلى القانون العام في أي استقراء، يقتضي أن يدرك العقل معاني: المقدمة، والنتيجة، والمتعين، والمجرد، والقانون العام، والثابت، والمتغير........ وهنا نصبح أمام الدور ما لم نقل بالأفكار السابقة على اليقين، فيعود الوحي للهيمنة على العقل.

وأول ما يضل الناس عن الحق حصره بين حدود متقابلة ينشئها العقل أو العرف ويجعلها مقياسا له. بل الحق يدرك أولاً، ومنه تستنبط ثوابت منطق التفكير، وهي تسبق المناهج وتضع حدودا لاستخدامها. وأول ما يوجبه الحق الاتباع والتسليم، فالله واحد لأنه واحد، وليس فقط

لأن المنطق يقتضي ذلك. وتأييد المنطق لذلك يدل على الحق ولا ينشئه، فإذا أدرك الموقن بالحدس ودله العقل، وربما أعانته الشواهد الحسية في حقائق جزئية، صار عليه أن يقبل من هذا المصدر ما يوحي إليه به من حقائق عن الكون والإنسان وعالم الغيب وعالم الشهادة، وأن يطيع أوامره ونواهيه.

فإذا اشترط الإنسان على نفسه ألا يتبع من الحق إلا ما استطاع إدراك كنهه فقد جعل نفسه مساوياً لمصدر الحق، فإن ألزم نفسه بأن يترك من الحق ما لا يدل عليه العقل، فقد جعل العقل مقياساً للحق، بل إن العقل عندئذ يصبح – ولو ضمناً – مصدراً للحق ومقياساً له في آن واحد. ولو كان العقل قادراً على ذلك لكان أولى بأن يكون قادراً على إنتاج الحق ابتداء، وادعاء الإنسان قدرة العقل البشري على إنتاج الحق يعني وجود «إنسان معياري». فالناس متفاوتون حساً وعقلاً في القدرات العقلية عموماً.

ويؤدي هذا بالضرورة إلى ظهور طبقة – أو فرد – تخص نفسها بالقدرة على إنتاج الحق، فيعود الإنسان إلى فكرة الكهنوت مرة أخرى، حيث الكهنة وحدهم مصدر الحق، وهو باب من أبواب الشرك أغلقه الإسلام، عندما جعل العلاقة بين الله والإنسان علاقة مباشرة، وجعل فكرة الخلاص قابلة للتحقق وفق قوانين مطردة، وزود كل الإنسان بالملكات التي تمكنه من الحصول على الخلاص، من خلال علاقة مباشرة مع الإله، مدارها أفعال قابلة للكسب، لا تقتصر على جنس، ولا تتوقف على مباركة وسيط أيا كان. كما أن ادعاء القدرة على إنتاج الحق ابتداء يعني أن العالم يمكن أن يصدر من العدم من غير موجد قادر، وهو ما ينكره العقل نفسه.

ولكون الإدراك حالة عقلية نفسية مركبة فإن الإنسان يلجأ أحياناً إلى حيل يحاول بها الهروب من حتمية اليقين وواحديته، إذ يحاول صنع مسافة بين

النقل وتأويله، وهو موطئ قدم لا يلبث أن يتسع حتى يتحول الفرع إلى أصل ويحل محل الأصل نفسه. وفي هذه الحالة يصبح التأويل في حد ذاته هدفاً ويصير النقل إناء يفرغ فيه العقل اقتناعاته، وهنا تأتي أهمية التفرقة بين «الثابت» و«المتحول»، وهو ما يعبر عنه في الإسلام بمصطلحي «المُحكَم» و«المُتشابه»، فيصبح المحكم سياجاً يمنع التأويل من تخريب النص.

ولعل التجربة الغربية في هذا السياق تقدم لنا درساً بليغاً عل مستويات عدة، فمنطق الصراع أدى إلى قيام علاقة مختلة بين الإنسان والطبيعة سعى فيها الإنسان إلى السيطرة على الطبيعة خارج أي إطار أخلاقي، فقضى على الكثير من التوازنات القائمة فيها، ليجد نفسه أمام مشكلة بيئية عميقة ترجع أسبابها الأساسية إلى غياب الإطار الأخلاقي لعلاقة الإنسان بالطبيعة. بينما جعل الإسلام الطبيعة بعناصرها المختلفة تحت سقف المسؤولية الأخلاقية. وكان لمفهوم التسخير دور كبير في انتفاء غياب الصراع كأساس لعلاقة الإنسان بالطبيعة، فما دام الله قد سخر الطبيعة للإنسان فلا حاجة لأن يقهرها أو يحاول السيطرة عليها.

وعلى مستوى آخر، تقدم التجربة الغربية درساً فيما يمكن أن يدفعه الإنسان من ثمن فادح نتيجة اعتناقه «عبادة التقدم»، فما يعانيه الغرب من أزمات مستحكمة تعصف بحياة الفرد والأسرة والمجتمع، مما يدرج دائماً ضمن «ثمن التقدم» يؤكد أن نجاح أي منظومة في تحقيق أهدافها لا يجوز أن يكون على حساب الإنسان.

ويعد موقف الإسلام من قضية الحرية أحد المرتكزات الرئيسة لرسالة الإسلام، وفي مواجهة أشكال الإذعان العديدة التي كانت تحاصر البشر على المستويات: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، أعلى الإسلام قيمتي التعاقد والتراضي كنتيجتين لازمتين بالضرورة عن امتلاك الإنسان

حق الاختيار، فأبطل الإكراه في العقائد والمعاملات، وقام بتفعيل قيمة التراحم ليكبح جماح التعاقدية ويمنعها من أن تتحول إلى علاقة صارمة، فأقام بناء مركباً من هذه المفردات جميعاً. واكتملت المنظومة بجعل معيار التفاضل مما يستوي كل الناس في القدرة على كسبه «التقوى»، فلم يجعله قابلاً لأن يورث أو يمنح بإرادة مانح أو يمنع بإرادة مانع.

وقد كان الصحابة يدركون ذلك إدراكاً صحيحاً ويعبرون عنه تعبيراً دقيقاً بعبارة تكررت على لسان كثير منهم: «جئنا لنخرج الناس من ظلام العبودية إلى نور الحرية».

وثمة علاقة جدل بين التوحيد بوصفه قلب المنظومة العقائدية الإسلامية وبين الحرية، بوصفها شرطا لازما لصحة الإيمان نفسه. ومن يتأمل ما جاء به التشريع الإسلامي من أحكام تنظم حياة البشر، سواء في ذلك الموقف من الرق أو المرأة أو الاستبداد السياسي، يجد تحرير الإنسان: الفرد والجماعة على السواء سمة راسخة، فالموقف المعادي للإكراه، بدءاً من الإكراه في الدين إلى الإكراه في المعاملات هو من أهم ما أعطاه الإسلام للبشرية على المستوى الحضاري.

ومفهوم التحرير في الإسلام شامل يمتد من العقيدة إلى المعاملات إلى الثقافة، ولعل هذا ما جعل الحوار وسيلة أساسية من وسائل التفاعل داخل المجتمع الإسلامي تعبيراً عن حقيقة أن الخلاف مشروع، وأن الإقناع والاقتناع معيار ما يمكن أن نسميه: «التداول الثقافي»، وهو مصطلح وضعناه لنصف متغيراً تاريخياً إسلامياً جاء ليقطع مسيرة متواصلة من القمع والقهر وفرض الاقتناعات بقرارات فوقية سواء أصدرتها سلطة سياسية أو دينية.

وفي ظل منطق التداول الثقافي، تعايشت أديان مختلفة ومذاهب فلسفية متباينة، وانتقلت مراكز السيادة والتأثير الثقافي بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه، ولم يمتنع العالم العربي، وهو يحتل عبر تاريخ الأمة

الإسلامية موضع القلب، من أن يقر للأطراف من الأندلس إلى وسط آسيا بدوره وعطائه وحقه في المشاركة الفاعلة في تأسيس البناء المعرفي للثقافة الإسلامية التي تعرّب لسانها.

والحرية كانت - وما زالت - شرطاً لازماً لصحة الإيمان وهي كذلك شرط لانعقاد كل العلاقات التعاقدية في المجتمع سياسية كانت أو اقتصادية، وغيابها ليس مجرد إشكال ثقافي يهم نخبة المثقفين بل معضلة اجتماعية.

وقد أقام الإسلام العلاقات بين البشر على أساس حدود واضحة أسبغ عليها صفة القداسة وجعل مصدرها إلهياً ليكتب نهاية فكر «الاستباحة» بمعنييه السياسي والأخلاقي، فلم يعد مشروعاً أن يستبيح الأقوياء حقوق الضعفاء، ولم يعد مقبولاً أن يستبيح الإنسان كل ما يقدر على استباحته. وقد عزز الإسلام فكرة الحدود بأن أكد بشرية حامل الرسالة نفسه. وجاءت فكرة ختام النبوة عطاء من أهم عطاءات الإسلام للبشرية إذ بختامها أصبح الإنسان يملك من المعطيات الغيبية والتنظيمية (الشرعية) ما يكفي لعمارة الكون وتحقيق هدف الاستخلاف.

وعلى امتداد تاريخ البشرية، كانت العلاقة بين الأديان تقوم على التناكر التام، فلم يعترف دين بآخر، وبناء عليه خاض أتباع الأديان في بحار من الدم، أما الإسلام فأقر بسماوية المسيحية واليهودية وأشار إلى ما لحقهما بهما من تبديل، كما أنه شاد بناء مركباً للعلاقة بين المسلمين وأتباع الديانتين الأخريين يستند إلى العمل لا إلى العنوان، فكان هناك بنص القرآن الكريم «الأقرب مودة»، «والأشد عداوة»[1].

وهو لم يجعل الصراع مدار العلاقة بهما بشكل مبدئي بل صان الحقوق الأساسية وجعل حمايتها واجبا شرعيا، وهو ما لم تعرفه البشرية في تاريخها

١- إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (سورة المائدة: ٨٢).

في علاقة «الأنا» و«الآخر»، أن تكون حماية حقوق الآخر واجباً دينياً مقدساً. كما أنه جعل هداية غير المسلم للدخول فيه الهدف المركزي للعلاقة، وحرَّم الإكراه في الدين، ليؤكد أن الحرية المسؤولة مدار التفاعل في التاريخ البشري، فحماها حتى من أن تنتهك لهذا السبب.

واستجاب الإسلام لما هو مركوز في الفطرة الإنسانية من النوازع، فأباح للإنسان أن يشبع غرائزه دون أن يسقط في مستنقع الاستباحة أو يدخل في حرب مع فطرته، ومنحه حق الامتلاك وجعل الفرد والجماعة طرفي علاقة تفاعل خلاق لا علاقة صراع.

ورغم ما يتسم به العطاء الضخم الذي قدمه الإسلام للبشرية على المستويات الإيمانية والأخلاقية والفلسفية من أصالة، فإن له إسهاما آخر لا يقل أهمية كان منعطفا في تاريخ البشرية وثيق الصلة ببزوغ فجر التقدم العلمي.

فالإسلام أدخل العلم دائرة المسؤولية الخلقية، وجعل عقابا لمن يكتم علماً كما أخضع النشاط العلمي نفسه للمعايير الأخلاقية الإسلامية وصنفه إلى: «علم ينفع» و«علم لا ينفع»، فأسدى بذلك خدمة جليلة لتاريخ العلم. وتأسيساً على هذا الاقتناع، قام المسلمون - عبر معابر معروفة - بإتاحة ما لديهم من علوم بأنفسهم للشعوب الأخرى، وهي علوم كان لها الدور الأكبر في بزوغ فجر نهضة الغرب.

ومن يرجع إلى دور العقيدة في مثل هذه المسالك، يكتشف أثر العقيدة الإسلامية، وفيها يرسل الله الأنبياء بالهدي السماوي، فيتحملون المشاق، ويجادلون الخصوم، ويجاهدون، وأحياناً يدفعون حياتهم ثمن رغبتهم في هداية الآخرين. فإذا قارنا ذلك بصورة «بروميثيوس» الذي يصعد جبل الأوليمب ليسرق النار المقدسة وينزلها للناس ظهر لنا الفرق بين التصورين، وأثر هذا الفرق في تاريخ العلم، وفي تاريخ الحضارة بعامة.

وفي السياق نفسه، تأتي قضية أثر التوحيد في نضوج المنهج التجريبي وارتفاع وتيرة تقدم العلم، فالتوحيد يدعم الحقيقة التي تقول إن العالم تحكم حركته نواميس كونية تتصف بالاطراد لكونها صادرة عن مصدر واحد. ولأن هذا المصدر يعدل بين خلقه عدلا مطلقاً، فلا يحابي أحداً منهم، ولأنه يجعل الكون كتاباً مفتوحاً لا ينفرد بقراءته فرد أو طبقة، ولا تحكمه صيغ سحرية بل قوانين ونواميس لا تتبدل: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[1]، فإن القدرة على معرفة هذه النواميس تتوقف أولاً على صحة المنهج.

ومـاذا عن واقعنا؟

ليس من شك في أن قضية العطاء الحضاري للإسلام تفرض بقوة تساؤلا مشروعاً عن صلة ذلك بحالة التخلف التي يشهدها العالم الإسلامي، وقد قدم المفكر الإسلامي المرموق الدكتور علي الأمين المزروعي جزءاً من الإجابة، في محاضرة قيمة ألقاها في المجمع الثقافي بأبي ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة، حملت عنوان: «الإسلام والديمقراطية الغربية والثورة الصناعية الثالثة: صراع أم التقاء»، يقول في محاضرته:

«عادة ما يتم نقد المسلمين بسبب عدم وصولهم إلى الأفضل، ولكن قلما يهنؤن على ما لديهم من معايير أخلاقية جنبت وقوع الأسوأ. فلم يعرف الإسلام مثيلاً لمعسكرات الإبادة النازية المنظمة .... هل التوحيد درع تحول دون الفساد والفسوق البشري في أوسع صوره؟» ويركز المزروعي على الإسلام كمانع من «حدوث الأسوأ»[2].

١- سورة فاطر: ٤٣.

٢- الإسلام والديمقراطية الغربية والثورة الصناعية الثالثة: صراع أم التقاء؟ - دكتور علي الأمين المزروعي - سلسلة محاضرات الإمارات - العدد ٣٠ - مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية - الإمارات - الطبعة الأولى - ١٩٩٩ - ص ١٠.

فإذا تجاوزنا مساهمة الدكتور المزروعي في الإجابة عن السؤل، وهي رغم ما فيها من بصيرة نافذة سجلت عطاء واحدا. فالإسلام قدم للبشرية الكثير مما يجب أن نعرفه ونعرف العالم به، حتى لا تكون صورة واقع المسلمين المعيار الوحيد للحكم على عطاء الإسلام. ويبقى كل ذلك مجرد محاولة متواضعة للإجابة عن السؤال حفزتني لخوضها السطور التي كتبها الدكتور المزروعي واستثارتني لتدوينها الهجمات التي كثرت مؤخراً في الإعلام الغربي.



الباب الأول

نظرات في مفهوم الحضارة

الفصل الأول

المفهوم الإسلامي للحضارة

تمهيد

ثمة خلط يقع فيه كثيرون عندما يتحدثون عن عطاء الإسلام الحضاري في مسيرة البشرية، إذ يعددون ما أنجزه المسلمون: علماً، وتفلسفاً، وتوسعاً، وثراءً، و... بوصفها عطاء الإسلام الحضاري.

وجمعيها منجزات «مدنية» مارست العقيدة الإسلامية، برؤيتها: للذات والآخر والكون وما وراء الكون، والشريعة بأحكامها دوراً كبيراً في تهيئة المناخ لظهورها، لكن هذا العطاء هو في النهاية عطاء المسلمين كبشر تفاعلوا مع منظومة معرفية متكاملة فيها أبعاد غيبية وأخرى أخلاقية وثالثة تنظيمية، وجميعها متفاعلة ومتساندة أتاحت المناخ للعطاء الحضاري، ولكنه يظل مرهوناً في تحقُّقه بالناس الذين يتفاوت تفاعلهم مع الفكرة من ناحية، ومع الواقع من ناحية أخرى. ولذا فإن للإسلام عطاءً حضارياً لا دور للمسلمين فيه إلا تجسيده، وهو أمر يتفاوت نجاحهم فيه صعوداً وهبوطاً حسب قدرتهم على استجلائه وحرصهم على تجسيده.

رغم ما يمثله الدور الرائد الذي قام به المسلمون في التوصل للمنهج التجريبي في العلم من فضل على البشرية، ورغم ما قدمه العلماء المسلمون لمسيرة البشرية من منجزات في كل مجالات العلم التي كان لهم فيها مساهمة، فإن هذا العطاء يمثل الثمرة، أما البذرة فأكثر قيمة من ذلك بكثير. وأعني بذلك ما قدمه الإسلام للبشرية في مجال القيم والمعايير، وفي مقومات بناء الحضارة. ولعل المدخل الصحيح للإحاطة بهذا الدور تحتم البدء بتعريف الحضارة.

الحضارة: المعنى والمفهوم

لمصطلح «الحضارة» في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية تاريخان:

الأول: عندما ولد «مفهوم الحضارة» على يد ابن خلدون في القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي.

الثاني: عند ورود المصطلح مرة أخرى مستورداً من الغرب في القرن التاسع عشر.

ويعد عبد الرحمن بن خلدون - كما أشرنا - صاحب أول محاولة لبلورة مفهوم الحضارة في الثقافة العربية الإسلامية، قبل أن تظهر المصطلحات الغربية المختلفة التي ترجمت، حيناً، إلى «حضارة»، وأخرى إلى «مدنية»، وثالثة إلى «ثقافة».

ولذا فإننا سنؤرخ له كمرحلة منفصلة في تاريخ تطور المفهوم، حيث «نقل» المصطلح الحديث محملاً بأفكار مسبقة ذات منشأ غربي. وفي المقدمة تحدث ابن خلدون طويلا عن الحضارة، فتحت عنوان: «في أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران والأمصار مدد لها»[1] يقول: إن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه والحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم، ولأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشىء عنه فالبدو أصل المدن والحضر، وسابق عليهما، لأن أول مطالب الإنسان الضروري ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها[2].

١- مقدمة ابن خلدون - تأليف العلامة: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون - مهَّد لها، ونشر الفصول الفقرات الناقصة من طبعاتها، وحققها، وضبط كلماتها، وشرحها، وعلّق عليها، وعمل فهارسها: دكتور علي عبد الواحد وافي - دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع - طبعة خاصة بمكتبة الأسرة - الهيئة العامة للكتاب - مصر - ٢٠٠٦ - ص ٤٧٢ - باختصار وتصرف يسيرين.

٢- مقدمة ابن خلدون، ص ٤٧٢.

غير أن ابن خلدون يفاضل بينهما من جهة الخيرية، وينحاز إلى البدو، معللاً ذلك بأن «النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر، أهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، وقد تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم، لا يصدهم عنه وازع الحشمة لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً.

وأهل البدو، وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم، إلا أنه في المقدار الضروري في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر، أقل بكثير فهم أقرب إلى الفطرة الأولى، وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج الحضر[1].

وينحاز ابن خلدون مرة أخرى لأهل البدو على حساب أهل الحضر بدعوى أنهم أكثر شجاعة، وهو يؤكد الفكرة نفسها بمنطوق مقارب في الفصل التالي وعنوانه: «في أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم» وفي الحقيقة، فإن هذا الانحياز يكشف عن محدودية وعي ابن خلدون بالمغزى (التعاقدي) لوثيقة المدينة التي جعلت الحق يستخدم القوة وأنهى زمنا كانت فيه القوة تصنع الحق وتستخدمه، وهي سمة من سمات المدينة قديما وحديثا، وعندما تقل وتيرة اللجوء للعنف في المدينة، فإن ذلك لا يعني «ذهاب المنعة» بسبب حياة المدن، بل يعني الاقتصاد في استخدام

١- المصدر السابق ص ٤٧٣.

العنف، مع إحلال آليات أخرى أكثر إنسانية لحفظ النظام[١].

وهو ـ في الفصل التالي مباشرة يؤكد الفكرة نفسها، يقول:

«فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض، تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يمدوا عليه فهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم إلا إذا كان من الحاكم بنفسه»[٢].

بل إن ابن خلدون يبلغ الغاية في الانحياز للبداوة دون مبرر مقبول، عندما يخصص فصلاً موضوعه أن «الأمم الوحشية أقدر على التغلب»، وهو يؤسس ذلك على قوله السابق إن أهل البدو أكثر شجاعة من أهل الحضر، يقول ابن خلدون:

«لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة كما قلناه في المقدمة الثالثة لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشد شجاعة من الجيل الآخر فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم بل الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار فكلما نزلوا الأرياف وتفننوا النعيم وألفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم واعتبر ذلك في الحيوانات العجم بدواجن الظباء والبقر الوحشية والحفر إذا زال توحشها بمخالطة الآدميين وأخصب عيشها كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة حتى في مشيتها وحسن أديمها، وكذلك الآدمي المتوحش إذا أنس وألف، وسببه أن تكون السجايا والطباع إنما هو عن المألوفات والعوائد، وإذا كان الغلب للأمم إنما يكون بالإقدام والبسالة، فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه، إذا تقاربا في العدد وتكافئا في القوة العصبية»[٣].

١- مقدمة ابن خلدون، ص ٤٧٨.

٢- المصدر السابق ص ٤٨٠.

٣- مقدمة ابن خلدون، ص ٤٩٤ - باختصار وتصرف يسيرين.

وهذا التجريد للقوة من كل ما هو إنساني، بل تجريدها كذلك مما هو «إيماني» ربما أول نص من نوعه في تاريخ الثقافة العربي، لكنه على وجه القطع أول نص يخرج التدافع بين البشر من سياقه الإنساني (المشروعية-أخلاقيات الحرب-البعد الغيبي) ويقارن بهذا الشكل بين الإنسان والحيوان دون اعتبار لحقيقة التكريم الإلهي للإنسان وما يستتبعه من تبعات.

والحقيقة أن ابن خلدون يكاد لا يعني بالحضارة إلا معنى واحد هو «الترف»، فإذا إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف أقبلت الدولة على الهرم (أي الشيخوخة) وهو يعني بالترف نوعين من الفساد: أحدهما عسكري يتمثل في إحجام الجيل الثاني من أبنائها عن القتال بعد أن كانت همم الجيل الأول: «في التغلب على الغير والذب عن الحوزة»، والثاني اقتصادي يتمثل في أن الترف ينتج عنه زيادة الإنفاق عن الدخل. «وأيضاً فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر و السفسفة وعوائدها.. .. ..فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر، فيكون علامة على الإدبار والانقراض، بما جعل من ذلك في خليقته وتأخذ الدولة مبادئ العطب وتتضعضع أحوالها وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضى عليها»[1].

ويرسم ابن خلدون مساراً للتطور الاجتماعي في أطوار يرى أنها طبيعية للدول، فإن الغلب الذي يكون به الملك إنما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراس ولا يكون ذلك غالباً إلا مع البداوة، فَطَوْرُ الدولة من أولها بداوة، ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال. وفي ما يشبه أن يكون تعريفه الخاص للحضارة يقول ابن خلدون:

١- المصدر السابق ص ٥٣٣ - ٥٣٤.

«الحضارة إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه تختص به و يتلو بعضها بعضاً وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك وأهل الدول أبداً يقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم»[(١)].

ومع انتقال المصطلح من سياقه الحضاري الغربي إلى الثقافة العربية في العصر الحديث، أثار تساؤلات وكان موضوع اجتهادات لغوية (فنية) بالمعنى البسيط المباشر الضيق، وأخرى ثقافية معرفية بالمعنى الأكثر عمقاً.

ومن التعريفات المبكرة للحضارة في الكتابات العربية الحديثة ما ورد في «دائرة معارف القرن العشرين» لمحمد فريد، وفيها:

«الحضارة (بفتح الحاء) خلاف البداوة، والحِضارة (بكسر الحاء) الإقامة في الحضر»[(٢)].

وهو يحيل في نهاية التعريف على مدخل «مدنية» وفيه:

«المدنية كلمة مشتقة من مدن المدائن أي مصرها، نحتوا منها فعل تمدَّن وجعلوا معناها تخلَّق بأخلاق أهل المدن وخرج من حالة البداوة ودخل في حالة الحضارة. وللمدنية اليوم معنى أوسع مما مر، فإنها في عرف الاجتماعيين تعني الحالة الراقية التي توجد عليها الأمم تحت تأثير العلوم العالية والفنون الجميلة والصنائع المناسبة لهذه الحالة. فاكتسبت كلمة مدنية بذلك مدلولاً أعم من مدلولها اللغوي.. واعتبرت غاية تتدرج الأمم

١- مقدمة ابن خلدون، ص ٥٣٨ - ٥٣٩ - بتصرف.

٢- دائرة معارف القرن العشرين - محمد فريد وجدي - دار الفكر - بيروت - دون تاريخ - المجلد الثالث - ص ٤٥٤

في الوصول إلى أوجها الأعلى تحت تأثير العلوم والفنون والصنائع»[1].

ويقول: «قال الفلاسفة الإنسان مدني بطبعه أي أنه مفطور على التمدن أي الارتقاء. وهذا هو الحق، فإن من يتأمل في أحوال الإنسان أيان قذف به من عالم الغيب إلى هذا العالم لا يملك إلا جسمه، ويا ليته كان حراً في جسمه، فإن جوائح الطبيعة وعاديات الوحوش كانت تنازعه حق الحياة وتصليه حرباً عواناً. ولكن الفطرة التي أودعها الله صميم جوهر هذا الكائن المكرم أمكنته في مدى ألوف السنين من التغلب على كل ما وقف أمامه من عقبات الطبيعة. بل كانت تلك العقبات مما يهيجه إلى استمداد نور فطرته، واستثارة قوى روحه، فما زال يعالج الأحوال وتعالجه حتى ارتقى من حال إلى حال، وكان في كل حال ينتهي إليها أطمح إلى تخطيها.. مما كان عليه حتى أصبح يتخيل لنفسه من المراقي ما قد يعد من المستحيلات»[2].

ثم يضيف «هذا الترقي المطرد من الإنسان سيهجم به لا محالة على حالة من الكمال لم يحلم بها السابقون المتقدمون ولا نعني بذلك الكمال زيادة وسائل متاعه بالماديات فقط، ولكنا نعني به كمال أخلاقه وتمام ملكاته وبروز الإنسانية فيه بأجمل صورها أيضا. ولئن بدا من المتمدنين اليوم ما قد يبعدهم عن هذه المكانة الرفيعة، فستجبرهم المثلات على الرجعى إلى طريق الاعتدال وستوجههم إلى وجهة الخير بقوة الفطرة الأصلية المغروزة في جبلة كل إنسان»[3].

وبعد هذا التعريف، يتتبع محمد فريد وجدي مسيرة الحضارة الإنسانية، من الأماكن التي يرجح أن تكون قد وُلِدت على أرضها كمصر والهند إلى مطلع القرن العشرين

١- دائرة معارف القرن العشرين، ص ٥٥٣.

٢- دائرة معارف القرن العشرين، ص ٥٥٣ - ٥٥٤.

٣- دائرة معارف القرن العشرين، ص ٥٥٤.

وقرب نهاية القرن نفسه وعندما أصدر الدكتور حسين مؤنس كتابه «الحضارة» عرض في بدايته تعريفاً للحضارة يبدو بسيطاً ودقيقاً، فيقول:

«الحضارة - في مفهومنا العام - هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان الجهد المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية».

ويضيف الدكتور مؤنس أن هذا المفهوم للحضارة مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ[١]، والتعريف، وإن كان واضحاً، إلا أنه يؤخذ عليه أنه نفعي دنيوي محض لا يشير إلى أي بُعد أخروي، ولا يدخل البعد القيمي ضمن محددات معنى الحضارة مطلقاً.

ويؤرخ الدكتور نصر عارف لهذه الرحلة مشيرا إلى أن لفظ «الحضارة» يعد الترجمة الشائعة للفظة الإنجليزية «Civilization» التي يعود أصلها إلى عدة جذور في اللغة اللاتينية: «Civilities» بمعنى مدنية أي ساكن المدينة «Cities»وهو ما يُعرف به المواطن الروماني المتعالي على البربري[٢].

ولم يُتداول الاشتقاق «Civilization» حتى القرن الثامن عشر، حين عرفه دي ميرابو في كتابه: «مقال في الحضارة» باعتباره: «رقة طباع شعب ما وعمرانه ومعارفه المنتشرة بحيث يراعي الفائدة العلمية العامة». ويبدو أن ما عناه غالبية من استخدموا الكلمة لأول مرة هو مزيج من الصفات الروحية والخلقية التي تحققت على الأقل بصورة جزئية في حياة البشر في المجتمع الأوربي. وفي الواقع، فإن اشتقاق لفظ «Civilization» من مفهوم «Cities» بمعنى مدينة قد بسط ظلاله على دلالات اللفظ الأول؛

١- الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها - دكتور حسين مؤنس - سلسلة عالم المعرفة - العدد ١ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - ١٩٧٨ - ص ١٣.

٢- الحضارة..المدنية: اختلاف الدلالات باختلاف الحضارات - دكتور نصر محمد عارف (كلية العلوم السياسية بجامعة القاهرة) - موقع إسلام أون لاين: http://www.islamonline.net - ٢٥/ ٧/ ٢٠٠٧.

فاستنادًا إلى تقسيم «لامبادر»، مرت المدينة بثلاث مراحل في أوروبا:

مرحلة المدينة ما قبل الصناعية:

ظهرت المدينة في أوروبا منذ عهد الإغريق، وكانت وحدة سياسية متكاملة لها حكومة مستقلة ونظام سياسي خاص، ومع دخول المسيحية أوروبا تمركزت المدينة الأوروبية حول الكاتدرائية، خصوصًا في ظل تدهور وظيفة المدينة في الإدارة المدنية، ومع بداية الحروب الإسلامية المسيحية اتخذت المدن الأوروبية الطابع العسكري التجاري بجانب الطابع الديني، ولاحقًا تراجع دور المدينة وتدنى مستوى المعيشة بها لتدخل العصور المظلمة.

مرحلة المدينة الصناعية:

كنتاج لظهور الثورة الصناعية، اتسعت المدن الأوروبية، وتمركز حولها عدد كبير من العمال والمنظمين بعد انتقالهم من الريف، وتحولت المدينة إلى موطن لاقتصاد السوق والسلطة السياسية متجهة نحو بلورة تاريخ العالم في تاريخ المدينة.

مرحلة المتروبوليتان:

هي مرحلة التطور للمدينة بعد التوسع الرأسمالي والتطور التكنولوجي وظهور شركات عابرة القارات والمنظمات الدولية، حيث ظهرت مراكز عالمية تمثل بؤرًا تتشابك حولها مدن مختلفة ومتباعدة المكان، غير أنها ترتبط «بالمدينة - الأم» برباط وثيق. وقياسًا على ذلك تجيء التعريفات لمفهوم «Civilization»، فهناك من جعل المفهوم مرادفًا لمفهوم الثقافة، وهناك من جعله قاصرًا على نواحي التقدم المادي مثل أصحاب الفكر الألماني، وهناك من جعله شاملاً لكل أبعاد التقدم مثل المفكرين الفرنسيين. والملاحظ أن جوهر المفهوم اتجه نحو تلخيص تطور نمط الحياة الأوروبي بكل أبعاده باعتباره المجتمع الأكثر رقيًا أو هو قمة التطور البشري، وقد انعكس ذلك على التقسيمات المقترحة لمراحل التطور البشري التي

غالبًا ما تسير في حركة أحادية للتاريخ متجهة نحو النموذج الأوروبي في التطور الصناعي[1].

وفي بدايات القرن العشرين، ومع دخول الاستعمار الأوروبي إلى الدول العربية، انتقل لفظ «Civilization» إلى القاموس العربي، وقد حدث اضطراب واضح في المفاهيم لعدم وضوح تعريفات ألفاظ: «ثقافة» و«حضارة» و«مدنية»، وبخاصة مع وجود المفاهيم الثلاثة في اللغة العربية على حين لا يوجد سوى مفهومين في اللغة الإنجليزية، مما أدى إلى انقسام اتجاهات ترجمة المصطلح إلى اتجاهين:

١ - اتجاه ترجمة مفهوم «Civilization» إلى اللفظ «مدنية»:

ورغم عدم شيوع هذه الترجمة لمفهوم «Civilization» إلا أنها أكثر دقة في اختيار اللفظ العربي، وقد بدأ هذا الاتجاه منذ أوائل القرن التاسع عشر، حيث استخدم رفاعة الطهطاوي في كتابه «مناهج الألباب المصرية» مفهوم التمدن في التعبير عن مضمون المفهوم الأوروبي ومشيرًا لوجود بُعد التمدن في الدين والشريعة. وظل هذا الاستخدام لمفهوم المدنية سائدًا حتى وقت قريب، وقد أطلق عام ١٩٥٧م على الظواهر المادية في حياة المجتمع مقابل إطلاق لفظ الحضارة على «Culture»، قاصدًا الظواهر الثقافية والمعنوية في هذه الحياة، حيث المدنية تُنقَل وتورَّث، بينما الحضارة «Culture» إنتاج مستقل يصعب اقتباسها ونشرها.

ويضيف الدكتور نصر عارف أن الباحثين يختلفون حول تحديد الجذر اللغوي لكلمة «المدنية»، فيرجعها البعض إلى «مدن» بمعنى أقام في المكان، ويرجعها آخرون إلى «دان» وهي جذر مفهوم الدين وتعني: خضع وأطاع، وأيًّا كان مصدرها فقد اقترن اللفظ بتأسيس الدولة الإسلامية، وارتبط

١- الحضارة..المدنية: اختلاف الدلالات باختلاف الحضارات - دكتور نصر محمد عارف (كلية العلوم السياسية بجامعة القاهرة) - موقع إسلام أون لاين: http://www.islamonline.net - ٢٥/ ٧/ ٢٠٠٧.

بمفهوم الدين بما يعنيه من دلالات الطاعة والخضوع والسياسة، ولقد ارتبطت المدينة في عهد الرسول بنظام مجتمعي حياتي وتنظيمي جديد في الجزيرة العربية ارتكز على القيم الإسلامية والمبادئ التنظيمية المنبثقة عنها.

وعلى خلاف التجربة الغربية، فالمدينة في الخبرة الإسلامية هي نتيجة لوجود قيم التهذيب والعلاقات الاجتماعية والسياسية في الدين، وليست سببًا فيها. ومن ناحية ثانية، فقد بدأت المدينة في الخبرة الإسلامية مما انتهت إليه المدينة في التجربة الأوروبية «مرحلة المتروبوليتان»، (أي المدينة التي تتبعها مدن أخرى وترتبط بها) فقد كانت المدن الإسلامية جميعها حواضر راقية تتبعها مئات المدن الأخرى المنتشرة في الإمبراطورية الإسلامية، على سبيل المثال: كانت المدينة المنورة ثم الكوفة وقرطبة والآستانة مراكز للإمبراطورية الإسلامية على مر تاريخها. ومن ناحية ثالثة، إذا كان تطور المدينة الأوروبية المعاصرة يعد دليلاً على الرقي الإنساني - طبقًا للفكر الغربي - فإن ابن خلدون اعتبر ذات الصورة من رفاهية العيش والاستهلاك طورًا تحدث فيه اختلالات في تطبيق منظومة القيم الإسلامية والضوابط التي تحدد حدود الإنسان، ومنهج تفاعله في الكون، وبالتالي تنافي مفهوم استخلاف الإنسان في الأرض، واعتبر أن مؤشر ذلك هو سكنى الحضر والمدن - مرحلة الحضارة - وبالتالي فهي لديه نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير[١].

وهناك اتجاه يترجم «Civilization» إلى اللفظ العربي «حضارة» وهو يُعد الاتجاه الأكثر شيوعًا في الكتابات العربية ابتداء من الربع الثاني من القرن العشرين، وبملاحظة التعريفات المقدمة لمفهوم «الحضارة» نلحظ أنها هي نفسها التعريفات التي وضعت إزاء «المدنية»، فالخلاف لفظي والمحتوى واحد وهو المضمون الأوروبي. فعادة، يربط مفهوم الحضارة

١- المصدر السابق.

إما بالوسائل التكنولوجية الحديثة، أو بالعلوم والمعارف والفنون السائدة في أوروبا، أي خلاصة التطور الأوروبي الحالي. وينطلق هؤلاء من أن الحضارة هي جملة الظواهر الاجتماعية ذات الطابع المادي والعلمي والفني الموجود في المجتمع، وأنها تمثل المرحلة الراقية في التطور الإنساني.

بالنظر إلى تطور المفهوم في الكتابات العربية في العلوم الاجتماعية لوحظ أنها تخرج عن ذات الدلالات للمفهوم في الفكر الأوروبي؛ الذي يوحي بعالمية العلم والمنهج والمفاهيم وبالتالي الحضارة[1].

ورغم أننا نوافق الدكتور نصر عارف على ما ذهب إليه جزئيا..، فإننا نرى أن هناك «عالمية» أو «مشترك عام» في المساحة المشار إليها، وهي عالمية لها مصدران:

أولاً:

إن القرآن يخبرنا بأن سنن الأمم الأخرى هي مما يهدينا الله سبحانه وتعالى إليه، قال تعالى:

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمۡ وَيَهۡدِيَكُمۡ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾[2]، وهذه الهداية ليست مصدراً لمعرفة غيب عقائدي ولا حكم شرعي، بل هي مصدر لمعرفة بالسنن التي تحكم الاجتماع الإنساني - كل الاجتماع الإنساني-وبالتالي، يتسع هذا المفهوم ليشمل السنن الكونية بوصفها قوانين لصعود وانحلال الحضارات لا تفرق بين الأمم ولا تحابي أمة على حساب أخرى، وهي سنن مطردة لا تستثني حتى الأنبياء والرسل.

ثانياً:

من ناحية أخرى فإن مفهوم الفطرة الإنسانية أصل من الأصول الكبرى في الإسلام، فكما أن القرآن توجه بخطاب مخصوص مقصور

١- المصدر السابق.

٢- سورة النساء: ٢٦.

إلى «المؤمنين»، فإنه كذلك توجه إلى «الناس» - كل الناس - بخطاب آخر وكلاهما معاً يتكاملان[1] ومن أسس هذا المشترك الإنساني:

١ - وحدة الأصل الإنساني كله:

قال تعالى: ﴿ يَتَأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾[2].

وكذلك وحدة «المادة» التي خلق منها البشر جميعاً، قال تعالى:

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ﴾[3].

ووحدة القانون الجسماني (البيولوجي) الذي يخضع له البشر جميعاً، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ﴾[4].

وتكتمل هذه الوحدة بوحدة القوانين التي تحكم حركة الكون، قال تعالى:

﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴾[5].

٢ - أن اختلاف الأمم سنة ربانية وهو من ناحية أخرى اختبار (ابتلاء) شأنه شأن كل الابتلاءات التي تمحص إيمان الإنسان:

قال تعالى: ﴿..لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾[6]. وتحت سقف هذه السنة الربانية يصبح الاختلاف مساحة لإعمال الإرادة الحرة في الاختيار.

١- تكرر نداء: «يا أيها الذين آمنوا» في القرآن ٨٩ مرة، وتكرر نداء: «يا أيها الناس» ٢٠ مرة.

٢- سورة النساء: ١.

٣- سورة الأنعام: ٢.

٤- سورة الروم: ٥٤.

٥- سورة الزمر: ٦.

٦- سورة المائدة: ٤٨.

٣ - أن التعدد الإنساني جاء بعد «وحدة»، وهو مرتكز مهم بُني عليه مبدأ آخر مهم هو المساواة في الإنسانية، فكما أننا جميعا من نسل آدم، فإننا جميعا ننحدر من أمة واحدة تفرقت:

قال تعالى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾[١].

٤ - أكد القرآن في مواضع عديدة وحدة الأصل الإنساني من حيث المادة التي خلق منها وعملية الخلق والفطرة التي فطر الله عليها الناس:

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾[٢]، وخاطب رب العزة البشر بنداء: «يا بني آدم» ٥ مرات في القرآن.

٥ - عندما تحدث القرآن عن الطبيعة النفسية للإنسان لم يفرق في السمات المشتركة بين أمة وأخرى ولا بين مؤمن وكافر:

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾[٣].

٦ - لم يكن إخبار المؤمنين بهذه السنن الكونية في الاختلاف والتعدد مقصوراً على مجرد اتساع «معرفتهم» فالقرآن كتاب هداية ومن ثم فإنه كما توجه للمؤمنين توجه إلى «الناس» مؤمنين وغير مؤمنين:

وغير المؤمن دائما محل لهداية محتملة ما لم يقرر هو أن يقف في خندق العداء، وقد تعددت النداءات في القرآن، فتكرر نداء: «يا أيها الذين آمنوا» في القرآن ٨٩ مرة، ونداء: «يا أيها الناس» ٢٠ مرة، ونداء: «يا أهل الكتاب» ١٢ مرة. ويضيف الدكتور نصر عارف: «والواقع أن مفهوم الحضارة في الفكر واللغة العربية قد يبدو متوافقاً مع جذور المفهوم الأوروبي «Civilization» –وبخاصة استخدام ابن خلدون– حين تحدث

١- سورة البقرة: ٢١٣.

٢- سورة الحجر: ٢٦.

٣- سورة المعارج: ١٩.

عن «الحضارة» تلك المشتقة من الإقامة في الحضر بخلاف البادية، ويأتي اللبس من رجوع الباحثين إلى القواميس العربية -حاملين تحيزات مسبقة- لاستخدام الحضارة بمعنى الإقامة في الحضر دون باقي الاستخدامات الأخرى. فمن الناحية اللغوية يُذكَر مفهوم الحضارة للدلالة، أولاً، على الحضور أو الشهادة التي هي نقيض المغيب، فمثلاً حضر في القرآن الكريم تعني شهد: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾[1]، «وللشهادة أربعة معانٍ متكاملة تمثل جزءاً من بناء مفهوم الحضارة:

١ - الشهادة بمعنى التوحيد والإقرار بالعبودية لله - عز وجل - وهي محور العقيدة الإسلامية وعليها يتحدد التزام الإنسان بمنهج الخالق - عز وجل - أو الخروج عنه.

٢ - الشهادة بمعنى قول الحق وسلوك طريق العدل، وتعد مدخلاً من مداخل العلم ووسيلة من وسائل تحصيل المعرفة.

٣ - الشهادة بمعنى التضحية والفداء في سبيل الله سبحانه وتعالى حفاظًا على العقيدة.

٤ - الشهادة كوظيفة لهذه الأمة ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[2]، وينصرف معناها إلى الشهادة في الدنيا والآخرة، حيث تكون أمة قوية تقوم على العدل وتعمل به وتدعو إلى عبادة الله وحده. وطبقًا لذلك، فإن «الحضارة» في الأصول الإسلامية ينتج عنها نموذج إسلامي يستبطن قيم التوحيد والربوبية، وينطلق منها بعد غيبي يتعلق بوحدانية خالق هذا الكون، ومن ثم فإن دور الإنسان ورسالته هو تحقيق الخلافة عن الخالق في تعمير أرضه وتحسينها، وبناء علاقة سلام مع المخلوقات

١- سورة البقرة: ١٨٠.

٢- سورة البقرة: ١٤٣.

الأخرى أساسها الدعوة إلى سعادة الدنيا والآخرة[1].

ويستنتج الدكتور نصر عارف من ذلك شروط إطلاق لفظ حضارة على تجربة بشرية قائلاً: «الواقع أن أي تجربة بشرية يمكن إطلاق مصطلح «حضارة» عليها ما دامت تتوافر فيها الشروط التالية:

١ - وجود نسق عقدي يحدد طبيعة العلاقة مع عالم الغيب ومفهوم الإله سلبًا أو إيجابًا.

٢ - وجود بناء فكري سلوكي في المجتمع يشكل نمط القيم السائدة وهي الأخلاقيات العامة والأعراف.

٣ - وجود نمط مادي يشمل جميع الأبعاد المادية في الحياة.

٤ - تحديد نمط العلاقة مع الكون ومسخراته وعالم أشيائه.

٥ - تحديد نمط العلاقة مع الآخر، أي المجتمعات الإنسانية الأخرى وأسلوب إقناعها بهذا النموذج والهدف من ذلك الإقناع[2].

وخلاصة القول: إن مفهوم الحضارة أو المدنية قد تمحور في الفكر الإسلامي حول قيم العقيدة الإسلامية، والتي مثلت الشرعة والمنهاج للممارسة الإسلامية على عكس النموذج الغربي الذي اشتق مفرداته من تطوره التاريخي وواقعه المعيشي[3].

وأفضل في الختام أن أبسط تعريفاً جديداً للحضارة أراه أكثر تحديداً من المفاهيم المتداولة:

«يطلق مصطلح الحضارة على كلُ تصورٍ متكامل يدَّعي أنه قادر على تنظيم العلاقة بين قيم: الحق والحرية والنظام على نحو خاص».

١- الحضارة..المدنية: اختلاف الدلالات باختلاف الحضارات - دكتور نصر محمد عارف (كلية العلوم السياسية بجامعة القاهرة) - موقع إسلام أون لاين: http://www.islamonline.net - ٢٥/ ٧/ ٢٠٠٧.

٢-المصدر السابق.

٣- المصدر السابق.

استدراك:

في سياق الفكر الغربي، يعد فيلسوف الحضارة «ألفرد نورث وايتهد» نموذجاً لمعارضي القول بالتطور كتفسير لنشأة الحضارة نشأة ومساراً، كما أن له تعريفه الخاص للحضارة، وهو يعرف الإنسان المتحضر والمجتمع المتحضر قائلاً: «فالإنسان أو المجتمع المتحضر هو من سيطرت عليه المزايا الآتية: «الصدق، والجمال، والمغامرة، والفن، والسلام»»، وكما هو واضح من التعريف فإنه مهتم في المقام الأول بالفرد والمجتمع الغربيين[١].

وفي نقده لنظرية التطور كأساس لفهم الحضارة، فهو يرى أنها تؤيد التكيف السلبي مع البيئة، والنظيرة القائلة بأن عدم التكيف مع البيئة يسبب انقراض الكائن، لا تعدو أن تكون على قدر كبير من التعميم بحيث لم تعد ذات جدوى حتى تُتَّخذ مبرراً للتفسير. ويبدو أنها استخدمت قاعدة مريحة قابلة للتطبيق على كل شيء يقع وهي تستخدم لتجنب ضرورة التقصي الدقيق للأسباب التي تؤدي لانقراض كائن بعينه. ونظرية البقاء للأصلح جديرة بالفحص الناقد، فمجرد البقاء لا ينبغي أن يكون مقياساً للتفوق، أليس الحجر يقوى على البقاء مدى قرون؟ أما الإنسان فليس لديه ما لدى الحجر من عوامل البقاء[٢].

ويتأسس موقف «وايتهيد الرافض للمنطق التطوري إلى تأكيده البعد «الغيبي» في الحضارة، متمثلا بالأساس في «الإله»،[٣]، وهو يعود ليؤكد الصفات التي اختارها لتحديد المجتمع المتحضر هي «مثل الحضارة العليا»،

١- فلسفة وايتهيد في الحضارة - أ. هـ. جونسون - ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغي - المكتبة العصرية - بيروت/ صيدا - بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين - نيويورك - ١٩٦٥ - ص ١٥ - ١٦. وقد «وجِّه نقد شديد للتعريف بوصفه»: تعسفياً محضاً، وقد دافع «أ. هـ. جونسون» عن أستاذه مستنداً إلى أنه إذا كانت الحضارة مرادفة «لأحسن نمط ممكن للحياة» فإن هذا التعريف يكون قد اختار الصفات القادرة على تحقيق الهدف. (فلسفة وايتهيد في الحضارة ص ١٥٠).

٢- فلسفة وايتهيد في الحضارة ص ٨٣ - ٨٤.

٣- المصدر السابق ص ٨٧.

مضيفا أنها: «تشكل جانباً من بناء الكون الباقي الذي هيأه الله ليكون في متناول تلك الكائنات الفعلية التي تتقدم لاستخدام هذه الأشياء وهي قادرة على الانتقال بها من مثل كامنة بالقوة إلى مثل تتحقق بالفعل»[1].

و«التهيئة» التي يشير إليها «وايتهيد» قريبة إلى حد بعيد من فكرة «التسخير» التي أشار إليها القرآن، وهذا التسخير الذي منَّ الله به على الإنسان أدى غيابه عن الفكر الغربي لظهور أفكاراً مثل: «الصراع مع الطبيعة»، و«السيطرة على الطبيعة»، و«قهر الطبيعة»، الأمر الذي أدى إلى الاختلال البيئي التاريخي الذي تعيشه البشرية.

ومفهوم التسخير في الإسلام يتضمن إجابة إلهية عن الأسئلة التي طالما حيرت عقول من قرروا استبعاد الوحي في محاولتهم فهم الحضارة، فالتسخير شمل:

١ - خلق الكون.

٢ - تمهيد الأرض.

٣ - توفير أسباب الحياة فيها.

٤ - خلق التزاوج كقانون للتكاثر.

٥ - خلق الأنعام وتيسير استئناسها.

وعندما نجد في القرآن قوله تعالى:

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ﴾[2]، ففي ذلك إشارة لطيفة إلى الارتباط بين إنكار «التسخير» والمجادلة في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير!

١- المصدر السابق.

٢- سورة لقمان: ٢٠.

الفصل الثاني:

بناء الحضارة في الإسلام

(في ضوء رؤية «ويل ديورنت» للحضارة)

يُعدُّ ما طرحه المؤرخ الغربي ذائع الصيت ويل ديورنت في عمله الموسوعي «قصة الحضارة» إحدى الرؤى المهمة لمعنى الحضارة نشوءا وتطورا ومآلا، وقبل أن نستعرض رؤيته نذكر أن معرِّب النص الدكتور زكي نجيب محمود يشير في هامش الترجمة إلى أنه استخدم في الكتاب كلمتي: «مدنية» و«حضارة» بمعنى واحد.

معنى الحضارة:

حسب ديورنت فإن الحضارة: «نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي»[1]. وتتألف الحضارة من عناصر أربعة:

الموارد الاقتصادية، النظم السياسية، التقاليد الخلقية، متابعة العلوم والفنون.

الأمن وعلاقته بالحضارة:

حسب ديورنت لا حضارة دون أمن «وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق»، لأنه إذا ما أَمِنَ الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها. وما «اكتشفه» ديورنت في القرن العشرين «كشف» عنه القرآن في القرن السابع، وفي العالم المعاصر الذي عزَّ فيه الأمن وصار الخوف مما يتهدد الحضارة

١- قصة الحضارة - ويل وإيريل ديورنت - المجلد الأول - نشأة الحضارة - تقديم الدكتور محيي الدين صابر - ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود - دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع - بيروت - المنظمة العربية للثقافة والعلوم - جامعة الدول العربية - تونس - ١٩٨٨ - ص ٣.

على نحو جدي تظهر عبقرية قيمة النداء السماوي:

﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ۝٣ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾[1]

فنعمة الأمن التي يمنُّ الله بها على قريش ويقرنها بنعمة الأمن من الجوع، كلاهما كانا تمهيدا لأن تنشأ الحضارة الأرقى في التاريخ الإنساني.

الجغرافيا ونشأة الحضارة:

والحضارة - حسب ديورنت - مشروطة بطائفة من عوامل هي التي تستحث خطاها أو تعوق مسارها، ومن أهمها العوامل الجغرافية، فحرارة الأقطار الاستوائية لا تهيئ للمدنية أسبابها، وما تُعرف به من نضوج مبكّر وانحلال مبكر، من شأنه أن يصرف الجهود عن كماليات الحياة التي هي قوام المدنية، ويستنفدها جميعاً في إشباع الجوع وعملية التناسل، بحيث لا تَذَرُ للإنسان شيئاً من الجهد ينفقه في ميدان الفنون وجمال التفكير. ويولي «ديورنت» أهمية كبيرة للموقع الجغرافي كأن تقع الأمة على الطرق الرئيسة للتجارة، فالعوامل الجغرافية، رغم أنها يستحيل أن تخلق المدنية خلقاً، إلا أنها تستطيع أن تبتسم في وجهها، وتهيئ سبيل ازدهارها[2].

وفي مكة المكرمة أيضا توفَّر هذا الشرط وأشار إليه القرآن الكريم بل ذكره بوصفه نعمة ميَّز الله بها هذه المدينة، قال تعالى: ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ ۝١ إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾[3].

ويؤكد هذه الحقيقة المؤرخ العراقي المعروف الدكتور جواد علي في مؤلفه الموسوعي: «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام»، يقول:

«يعود الفضل في بقاء مكة وبقاء أهلها بها إلى موقعها الجغرافي، فهي

١- سورة قريش: ٣ - ٤.

٢- قصة الحضارة - المجلد الأول - ص ٣ - ٤.

٣- سورة قريش: ١ - ٢.

عقدة تتجمع بها القوافل التي ترد من العربية الجنوبية تريد بلاد الشام، أو القادمة من بلاد الشام تريد العربية الجنوبية، والتي كان لا بد من أن تستريح في هذا المكان، لينفض رجالها عن أنفسهم غبار السفر، وليتزودوا ما فيه من رزق. ثم ما لبث أهلها أن اقتبسوا من رجال القوافل سرّ السفر وفائدته، فسافروا أنفسهم على هيئة قوافل، تتولى نقل التجارة لأهل مكة وللتجار الآخرين من أهل اليمن ومن أهل بلاد الشام. فلما كان القرن السادس للميلاد، احتكر تجار مكة التجارة في العربية الغربية، وسيطروا على حركة النقل في الطرق المهمة التي تربط اليمن ببلاد الشام وبالعراق»[1].

العوامل الاقتصادية ونشأة الحضارة:

ويضيف ديورنت إلى ذلك العوامل الاقتصادية، معتبراً أنها أهم من الجغرافية، فقد يكون للشعب مؤسسات اجتماعية منظمة، وتشريع خلقي رفيع، بل قد تزدهر فيه صغريات الفنون، كما هو الحال مع الهنود الأمريكيين، ومع ذلك فإنه إن ظلَّ في مرحلة الصيد البدائية، واعتمد في وجوده على ما عسى أن يصادفه من قنائص، فإنه يستحيل أن يتحول من الهمجية إلى المدنية تحولاً تاماً، قد تكون قبيلة البدو -كبدو بلاد العرب- على درجة نادرة من الفتوة والذكاء، وقد تبدي من ألوان الخُلق أسماها كالشجاعة والكرم والشيم، لكن ذكاءها بغير الحد الأدنى من الثقافة التي لا بد منها، وبغير اطراد موارد القوت، ستنفقه في مخاطر الصيد ومقتضيات التجارة، بحيث لا يبقى لها منه شيء لوَشْي المدنية وهُدابها ولطائفها وملحقاتها وفنونها وترفها[2].

وأول صورة تبدت فيها الثقافة هي الزراعة، إذ الإنسان لا يجد لتمدنه فراغاً ومبرراً إلا إذا استقر في مكان يفلح تربته ويخزن فيه الزاد ليوم قد

١- المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام - الدكتور جواد علي - الطبعة الثانية - ١٩٩٣ - ساعدت جامعة بغداد على نشره - الجزء الرابع - ص ٦.

٢- قصة الحضارة - المجلد الأول - ص ٧.

لا يجد فيه مورداً لطعامه؛ في هذه الدائرة الضيقة من الطمأنينة - وأعني بها مورداً محققاً من ماء وطعام - ترى الإنسان يبني لنفسه الدُّور والمعابد والمدارس، ويخترع الآلات التي تعينه على الإنتاج ويستأنس الكلب والحمار والخنزير، ثم يسيطر على نفسه آخر الأمر، فيتعلم كيف يعمل في نظام واطراد، ويحتفظ بحياته أمداً أطول ويزداد قدرة على نقل تراث الإنسانية من علم وأخلاق نقلاً أميناً[1].

استخلاص مبدئي ومناقشته:

الوفرة والاستقرار، إذن، جناحا نشأة الحضارة عند ديورنت، صحيح أن ديورنت - شأنه شأن التيار الرئيس في الفكر الغربي - يستبعد دور الوحي السماوي والتعليم الإلهي للإنسان كبذرة أولى لنشوء الحضارة، وهي حاضرة في القرآن الكريم بقوة بدءاً من مشهد خلق آدم عليه السلام، قال تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾[2].

وفي آية من الآيات القرآنية المحكمة تأكيد لحقيقة أن الله علَّم الإنسان الكتابة، قال تعالى: ﴿ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ﴾[3].

وفي الآية نفسها ما يقطع بأن الصلة بين الأرض والسماء لا تقتصر على الإخبار بالغيبيات وسن الشرائع والدعوة للمثل الأخلاقية، بل تمتد لتشمل التعليم.

وهو سبحانه وتعالى علَّم الإنسان ولم يكتف بالإلهام أو تسخير الأشياء في

١- قصة الحضارة - المجلد الأول - ص ٧.

٢- سورة البقرة: ٣١ - ٣٣.

٣- سورة البقرة: ٢٨٢.

الكون للإنسان، ولم يكتف كذلك بتيسير طريق الاكتشاف أمامه قال تعالى: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[١]، ولعلها المرة الأولى التي يذكر فيها العلم بوصفه انتقالاً من «معلوم» إلى «مجهول».

ويتسع المفهوم ليشمل وصفه استخداماً للغة يتجاوز الأغراض المباشرة البسيطة إلى الاستخدام «البياني» للغة الذي ارتبط بمفاهيم التخييل والتركيب التي لا خلاف على أنها من علامات رقي لغة وتواضع أخرى، قال تعالى عن الإنسان: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[٢].

في مستوى تالٍ يتسع مفهوم التعليم ليشمل التعليم بمعناه «التقني»، قال تعالى عن نبي الله داوود عليه السلام: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ﴾[٣].

وقد ذهب إلى هذا بعض قدماء المفكرين، ومنهم أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم الذي قال في كتابه المسمى «مراتب العلوم» إن الله سبحانه وتعالى أوحى إلى الإنسان الحرف والصنائع كلها، فأوحى إلى أول نجار صنعة النجارة، وبقية الصناعات.[٤]

ومن المعاصرين من يرى مثل ذلك معتبرا أن الأسماء مفاهيم ومعايير تصنيف وليست صناعات، فرب العزة سبحانه وتعالى: «كما علَّم آدم الأسماء كلها، علَّم إبراهيم والرسل من بعده المفاهيم الأساسية ليعلموها للناس، ومنها: «النبوة»، و«الرسالة»، و«التوحيد» و«الشرك»، و«العمل الصالح» وغيرها»[٥].

١- سورة العلق: ٣ - ٥.

٢- سورة الرحمن: ٤.

٣- سورة الأنبياء: ٨٠.

٤- الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها - دكتور حسين مؤنس - سلسلة عالم المعرفة- العدد ١ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - ١٩٧٨ - ص ١٤ - ١٥.

٥- الحضارة - الثقافة - المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم - دكتور نصر محمد عارف - سلسلة المفاهيم والمصطلحات -رقم ١ - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن - الطبعة الثانية - ١٩٩٤ - ص ٧- من تقديم الكتاب بقلم الدكتور طه جابر علواني.

كما «علَّم موسى وعيسى ومحمداً عليهم الصلاة والسلام جملة من المفاهيم الأخرى، حتى تكاملت المفاهيم الأساسية الضرورية على يد خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم»[١].

المدينة والحضارة:

لما كان «ديورنت» يتتبع نشأة الحضارة بوصفها عملية تطورية «خرجت» من الأرض لا عملية تحقق لما «نزل» من السماء، فقد كان من الطبيعي أن يربطها بالزراعة إذ يرى أن «الثقافة هي الأخرى ترتبط بالزراعة كما ترتبط المدنية بالمدينة، فإن المدنية في وجه من وجوهها هي رقة المعاملة، ورقة المعاملة هي ذلك الضرب من السلوك المهذب الذي هو في رأي أهل المدن – وهم الذين صاغوا حكمة المدنية – من خصائص المدينة وحدها، ذلك لأنه تتجمع في المدينة – حقاً أو باطلاً – ما ينتجه الريف من ثراء ومن نوابغ العقول؛ وكذلك يعمل الاختراع وتعمل الصناعة على مضاعفة وسائل الراحة والترف والفراغ؛ وفي المدينة يتلاقى التجار حيث يتبادلون السلع والأفكار؛ وهاهنا حيث تتلاقى طرق التجارة فتتلاقح العقول، يُرهَف الذكاء وتُستثار فيه قوته على الخَلق والإبداع، وكذلك في المدينة يُستغنَى عن فئة من الناس فلا يُطلَب إليهم صناعة الأشياء المادية، فتراهم يتوفرون على إنتاج العلم والفلسفة والأدب والفن؛ نعم إن المدنية تبدأ في كوخ الفلاح، لكنها لا تزدهر إلا في المدن»[٢].

وما توصَّل إليه «ويل ديورنت» من الارتباط بين «المدينة» ونشوء الحضارة يكشف عن جانب آخر من جوانب «الوعي الحضاري» في الإسلام، فهناك قوانين داخلية يمكن القول إنها سنن كونية، لو تركت المجتمعات البشرية فستنتقل وفقا لها من طور إلى آخر من أطوار التحول الاجتماعي، ومن هنا انحاز الإسلام مبكرا إلى خيار «المدينة» مفضلاً إياها على

١–المصدر نفسه، ص ٧ – من تقديم الكتاب بقلم الدكتور طه جابر علواني.

٢– قصة الحضارة – ويل وإيريل ديورنت – المجلد الأول ص ٥.

الحلقة السابقة لها في الاجتماع الإنساني: «التريُّف» و«البداوة».

ورغم أن كثيرا من المؤرخين يعتبرون ظهور «الدولة القومية» كشكل للتنظيم السياسي، (بعد «صلح وستفاليا» (١٦٤٨)) بداية التحول الواسع إلى المدينية، فإن الإسلام بالفعل كان أسبق في الانحياز لهذا الخيار. وإذا أخذنا الترييف موضوعاً للتحليل كنموذج لشكل التنظيم الاجتماعي السابق على سكنى المدن نجد أنه يتعدى كونه مظهرا اجتماعيا ليكون منظومة متكاملة من المفاهيم والرموز والميول النفسية.

ومن الناحية السياسية، يعد الترييف انقطاعاً في مسيرة تأسيس «دولة المؤسسات» التي تقترن فكرة إنشائها بالحياة في المدينة مقابل سيادة العلاقات القرابية والطبقية في الريف، فكانت نتيجة الترييف سيطرة قيم قروية على المؤسسات.

ومفهوم «المؤسسة» يقترن بمفاهيم ويحمل في جوهره منطقا محدداً، وفلسفة وملامح خاصة أهمها: الموضوعية، والتعددية، وتحييد المشاعر،وحرية تداول المعلومات.

والمؤسسة ولدت في مجتمع عرف قيمة الفرد ككيان مستقل، وإذا تحقق كيان الفرد تأتي نشأة المؤسسة تعبيرا عن تحقق مكانته. وتتسم معظم المجتمعات العربية بأن مفهوم الفردية لم يستقر فيها بعد، ربما لأنه لم يستقر بالمعنى الحقيقي مفهوم «المدينة» كتعبير لتطور اجتماعي ولعلاقات حديثة جديدة تختلف عن علاقات القبيلة أو القرية. والريف لا يعرف الفرد مستقلا بل دوما منتسباً، ومن سمات المجتمع الريفي: العلاقات القرابية والتصورات الجمعية، وتلاشي الفضاءات الخاصة للأفراد...إلخ.

الترييف، إذن، كحالة اجتماعية ثقافية تشير أسئلة عديدة في مقدمتها التراتبية بين أشكال الاجتماع الإنساني وما إذا كان الإسلام منحازا لأي منها؟

ويرى الباحث الأردني إبراهيم غرايبة أن المجتمعات والحضارات تتجه في مسارها العام إلى التمدن، فالمدن كانت مركز الحكم والثقافة والرسالات السماوية أيضاً، وفيها يتجمع الناس حول المكان في عقد اجتماعي يعد أول وأهم خطوات ومقتضيات التحضر[1].

فالمدن مركز العمل العام والاجتماعي والحضاري والإبداع، ويقتضي ذلك بالضرورة أن يكون الإنسان منتميا إلى مدينة أو تجمع حضري، فالرعاة والصيادون لا يمكن أن يؤسسوا أعمالا ومشاريع وبرامج اجتماعية وثقافية. والفكرة الجامعة للناس حول المكان هي أساس الدول والحضارات والعمل العام، لأنها تنشئ مصالح وتشريعات وثقافة منظمة للإدارة والحياة السياسية والثقافية مستمدة من تفاعل الناس مع المكان، وتعاقدهم على الأمن والعدل وتحقيق المصالح والاحتياجات وفق تفاعلهم مع المحيط وليس ما تقتضيه بيئة الإنتاج والحماية الأخرى المنتمية إلى الريف أو البادية[2].

بل إن غرايبة يرى أن إقامة مجتمع إسلامي كانت أساس الدعوة الإسلامية، وسميت يثرب «المدينة» في دلالة رمزية مهمة على أن الإسلام يقوم ويعمل ويطبق أساساً في مدينة، ولا يمكن أن تكون الرسالة إلا في المدينة، فلا تنجح ولا يصح أن تكون ابتداء في القرى الصغيرة والمراعي والتجمعات المحدودة، وكان الرسول - صلى الله عليه وسلم - ينهى من يسلم من أهل البادية أن يعود إليها، ليبني مجتمعاً مدينياً. والناظر في أحكام الإسلام وآدابه يجدها تؤسس لسلوك مديني متحضر يستوعب المكان الذي يجمع الناس، مثل الاستئذان عند دخول البيوت، والنهي عن رفع الصوت، والتجمل والتطيب والنظافة، والاستماع، وإشهار الزواج والشهادة عليه، وكتابة الدين، والانصراف بعد الطعام، والذوق العام، وغير ذلك كثير مما

١- المصدر نفسه

٢- المصدر السابق.

ينشئ عادات وتقاليد وثقافة مكانية مدينية ومجتمعية[١].

ومن ثم فإن التمدن ليس حاجة ترفية أو فلسفية، ولكنها ضرورة يقتضيها نشوء المدن بالضرورة، فلا يمكن إقامة مدن وجامعات ومجالس نيابية وشركات ومصانع دون أن يصاحب ذلك ثقافة مدينية لإدارتها وتنظيمها، فإذا كانت الثقافة الريفية أو البدوية تكونها تجمعات صغيرة قائمة على نمط معين من الإنتاج والانتماء والحماية، فلا يمكن تصور كيف ستنظم هذه الثقافة تجمعات سكانية ومهنية وسياسية كبرى ومعقدة لا يربطها ببعضها ما يربط المجموعات الصغيرة من السكان المتشاركين في النسب والمصاهرة والعمل والحياة[٢].

وقد حذر الرسول صلى الله عليه وسلم تحذيرا شديدا من العودة إلى ما قبل مرحلة المدينة (البداوة)، قال صلى الله عليه وسلم:

«اجتنبوا الكبائر السبع. فسكت الناس فلم يتكلم أحد، فقال: ألا تسألوني عنها؟ الشرك بالله، وقتل النفس، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، وقذف المحصنة، والتعرّب بعد الهجرة»[٣].

«النظام» كشرط لنشوء الحضارة:

يقول «ديورنت» «وما هذه العوامل المادية والبيولوجية إلا شروط لازمة لنشأة المدنية، لكن تلك العوامل نفسها لا تكوّن مدنية ولا تنشئها من عدم، إذ لا بد أن يضاف إليها العوامل النفسية الدقيقة، فلا بد أن يسود الناس نظام سياسي مهما يبلغ ذلك النظام من الضعف حداً يدنو به من الفوضى»[٤].

١- السياسة والإصلاح في الوطن العربي بين التمدن والتريف - إبراهيم غرايبة - ١٨/ ٢/ ٢٠٠٤ - نقلا عن: موقع الوحدة الإسلامية: www.alwihdah.com.

٢- المصدر السابق.

٣- سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني - حديث رقم: ٢٢٤٤.

٤- قصة الحضارة - ص ١٦.

وهذه الأهمية الاستثنائية لقيمة «النظام» التي يشير إليها «ويل ديورنت» تتفق مع تصورنا لكون النظام أحد الأسس للرئيسة لأي تصور للحضارة، وإن كنا نعني بالنظام معنى أكثر عمومية من «النظام السياسي».

الوحدة اللغوية (والثقافية) ونشأة الحضارة:

ويقول: «تأتي بعد ذلك وحدة لغوية إلى حد ما لتكون بين الناس وسيلة لتبادل الأفكار. ثم لا مندوحة أيضاً عن قانون خلقي يربط بينهم عن طريق الكنيسة أو الأسرة أو المدرسة أو غيرها، حتى تكون هناك في لعبة الحياة قاعدة يرعاها اللاعبون ويعترف بها حتى الخارجون عليها، وبهذا يطرد سلوك الناس بعض الشيء وينتظم، ويتخذ له هدفاً وحافزاً. وربما كان من الضروري كذلك أن يكون بين الناس بعض الاتفاق في العقائد الرئيسة وبعض الإيمان بما هو كائن وراء الطبيعة أو بما هو بمثابة المثل الأعلى المنشود، لأن ذلك يرفع الأخلاق من مرحلة توازن فيها بين نفع العمل وضرره إلى مرحلة الإخلاص للعمل ذاته، وهو كذلك يجعل حياتنا أشرف وأخصب على الرغم من قصر أمدها قبل أن يخطفها الموت. وأخيراً لابد من تربية- وأعني بها وسيلة تُتخذ- مهما تكن بدائية- لكي تنتقل الثقافة على مر الأجيال، فلابد أن نورث الناشئة تراث القبيلة وروحها، فنورثهم نفعها ومعارفها وأخلاقها وتقاليدها وعلومها وفنونها، سواء كان ذلك التوريث عن طريق التقليد أو التعليم أو التلقين، وسواء في ذلك أن يكون المربي هو الأب أو الأم أو المعلم أو القسيس، لأن هذا التراث إن هو إلا الأداة الأساسية التي تحول هؤلاء النشء من مرحلة الحيوان إلى طور الإنسان»[1].

<u>عوامل تقويض الحضارة:</u>

لو انعدمت هذه العوامل - بل ربما لو انعدم واحد منها - لجاز للمدنية أن يتقوض أساسها، ومن عوامل تقويض الحضارة:

١- قصة الحضارة - ويل وإيريل ديورنت - المجلد الأول ص ١٧.

- انقلاب جيولوجي خطير.

- تغيُّر مناخي شديد.

- وباء يفلت من الناس زمامه.

- زوال الخصوبة من الأرض.

- فساد الزراعة بسبب طغيان الحواضر على الريف، بحيث ينتهي الأمر - إلى اعتماد الناس في أقواتهم على ما يرد إليهم متقطعاً من بلاد أخرى.

- استنفاد الموارد الطبيعية.

- تغيُّر في طرق التجارة تغيراً يُبعد أمة من الأمم عن الطريق الرئيسة لتجارة العالم.

انحلال عقلي أو خلقي[1].

وينشأ العامل الأخير - غالباً - عن الحياة في الحواضر بما فيها من منهكات ومثيرات واتصالات،

ومن عوامل تقويض الحضارة أيضاً:

- تهدُّم القواعد التقليدية التي كان النظام الاجتماعي يقوم على أساسها ثم العجز عن إحلال غيرها مكانها.

- انهيارُ قوة الأصلاب بسبب اضطراب الحياة الجنسية أو بسبب ما يسود الناس من فلسفة أبيقورية متشائمة أو فلسفة تحفزهم على ازدراء الكفاح.

- ضعفُ الزعامة بسبب عقم يصيب الأكفاء وبسبب القلة النسبية في أفراد الأسرات التي كان في مقدورها أن تورث الخَلَفَ تراث الجماعة الفكري كاملاً غير منقوص.

١- قصة الحضارة - ويل وإيريل ديورنت - المجلد الأول ص ١٧ - ١٨.

- تركُّز للثروة تركزاً محزناً ينتهي بالناس إلى حرب الطبقات والثورات الهدامة والإفلاس المالي[١].

هذه بعض الوسائل التي قد تؤدي إلى فناء المدنية، إذ المدنية ليست شيئاً مجبولاً في فطرة الإنسان، كلا ولا هي شيء يستعصي على الفناء؛ إنما هي شيء لا بد أن يكتسبه كل جيل من الأجيال اكتساباً جديداً، فإذا ما حدث اضطراب خطير في عواملها الاقتصادية أو في طرائق انتقالها من جيل إلى جيل فقد يكون عاملاً على فنائها. إن الإنسان ليختلف عن الحيوان في شيء واحد، وهو التربية، ونقصد بها الوسيلة التي تنتقل بها المدنية من جيل إلى جيل[٢].

والمدنيات المختلفة هي بمنزلة الأجيال للنفس الإنسانية، فكما ترتبط الأجيال المتعاقبة بعضها ببعض بفضل قيام الأسرة بتربية أبنائها ثم بفضل الكتابة التي تنقل تراث الآباء للأبناء، فكذلك الطباعة والتجارة وغيرهما من ألوف الوسائل التي تربط الصلات بين الناس، قد تعمل على ربط الأواصر بين المدنيات وبذلك تصون للثقافات المقبلة كل ما له قيمة من عناصر مدنيتنا، فلنجمع تراثنا قبل أن يلحق بنا الموت، لنُسلمه إلى أبنائنا.

١- قصة الحضارة - ويل وإيريل ديورنت - المجلد الأول ص ١٨

٢- المصدر السابق ص ١٨.



الباب الثاني

منهج الإسلام

في البناء الحضاري

الفصل الأول

اليقين كشرط لبناء الحضارة

كل رؤية حضارية تتضمن بالضرورة أو ينبغي أن تتضمن - بشكل ظاهر أو مضمر - تصوراً لنشأة الكون وطبيعته والإنسان والطبيعة والعلاقات بينها، وبناء على تصوره لنشأة الكون يتحدد موقف كل رؤية حضارية من قضية «الألوهية» اعترافاً أو إنكاراً، أو ربما تأسس تصور نشأة الكون على الموقف من الألوهية، فبين الإقرار بوجود الله وضرورة اتباع الوحي السماوي من ناحية وإنكار وجوده، ومن ثم التنكر لشرائعه، هناك تصور وسط - بالمعنى المنطقي - هو التصور الربوبي الذي يتأسس على أن الله خلق الكون وتركه بعد أن أودع فيه من القوانين ما يكفل له الاستمرار ذاتياً.

وبناء على هذه المقدمة تبطل الحاجة للوحي السماوي بوصفه نوعا من الرعاية والتدخل الإلهي في مسار التاريخ، وتلك صورة من الفكر الإلحادي تحاول أن تكون مهذبة!!.

والعلاقة بين هذه القيم الثلاثة:

الحق. الحرية. النظام.

هي مدار حركة الإنسان على الأرض، والأديان السماوية والأفكار البشرية ذات الطبيعة الكلية (الأيدلوجيات) تشكل رؤى تستهدف تنظيم هذه العلاقة على نحو ما، حيث تأخذ كل الأيدلوجيات عادة بناء الدين، ولنأخذ الماركسية نموذجاً، فهي تحدد مركزاً للكون (الطبقة)، ولها تفسير شامل لظاهرة الوجود الإنساني(صراع الطبقات)، ولها كتبها المقدسة (المانفيستو - رأس المال ...)، ولها متنبئ أو أكثر (ماركس وآخرون) ولها محرمات (امتلاك أدوات الإنتاج)، ولها نار وجنة (الرأسمالية مقابل الاشتراكية العلمية).

ولأن تنظيم العلاقة بين هذه القيم الثلاثة، التي نراها قيما حاكمة، يتأسس بالضرورة على تحديد معنى القيم الثلاثة، فإن تاريخ الفكر البشري يكاد في مجمله أن يكون سجالا بين طريقين للمعرفة يرمز لكل منهما رمز.

إشكالية الحق

وكلمة (الحق) لها معان عدة منها:

١ - اسم من أسماء الله تعالى، وقيل هي صفة من صفاته، وهو سبحانه الموجود الحق الثابت وجوده وإلهيته.

٢ - الحق: ضدّ الباطل.

٣ - الحق: الواجب المؤكّد الثابت.

٤ - حقَّ الأَمرُ، حقاً وحقوقًا: صح وثبت وصدق. وتحقق عنده الخبر: أي صح وثبت[١].

ومن معاني الحق في «المعجم الفلسفي»: «الحق عند المثاليين صفة عينية وبالتالي يصبح الحكم بصواب القول أو خطئه ثابتاً لا يتغير، وعند الطبيعيين صفة يضيفها العقل إلى الأقوال طبقا للظروف المقررة، ومن هؤلاء الطبيعيين أصحاب الوضعية المنطقية الذين اعتبروا الحق كغيره من القيم مجرد وجدانات، بمعنى أنه استحسان لقول لا يحتمل الخطأ ولا الصواب»[٢].

وهكذا فإن الاقتناعات المسبقة تغير معنى المفاهيم الرئيسة وتردنا مرة أخرى إلى مشكلة أسبق هي مشكلة اليقين.

فلتحديد معنى القيم الثلاثة التي تعد قيما حاكمة لعملية صياغة التصور الحضاري لابد من مفهوم لليقين، فالحضارة بنت اليقين. ومن أهم القواعد

١- مفهوم «الحق» في الإسلام - مقال - بقلم: الدكتور محمود محمد بابللي - مجلة الداعي - شهرية هندية - الناشر: دار العلوم ديوبند - الهند - عدد ذو الحجة ١٤٢٧هـ - العدد: ١٢- السنة ٣٠

٢- المعجم الفلسفي- مجمع اللغة العربية- مصر- الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية- ١٩٨٣- ص٧٣.

التي وضعها الإسلام للوصول إلى اليقين: «يعرف الرجال بالحق، ولا يعرف الحق بالرجال».

لكن هذه القاعدة التي تنفي كون البشر طريقاً لمعرفة الحق تثبت أن الحق طريق معرفة البشر، تكتفي بالإثبات والنفي ولا تعرض طريقاً محدداً لمعرفة الحق ولا تقدم تعريفاً للحق. والطريق إلى الحق:

- نقل، عقل، حدس، تجربة.

أما الطريق الرابع فإنه طريق إدراك الحقائق الجزئية لا طريق معرفة الحق. أما الحق فمجرد وإن دلت عليه شواهد حسية، والقاعدة تعكس اهتمام الإسلام الشديد بهدم بنية الشرك العقائدية والمعرفية، بحيث لا يكون البشر دليلاً على الحق، وإن كان بعضهم علامات على طريقه.

أما النقل فإما أن يكون عن سالف أو عن مصدر مفارق لعالم الموجودات المادية. فإن كان النقل عن سالف كان اتباعاً أعاد إنتاج ظاهرة الشرك، فإن كان ذلك السلف وسيلة للنقل لا مصدراً للحق تساووا في ذلك مع غيرهم من وسائل النقل.

أما النقل عن مصدر مفارق للموجودات، وهو ما تسميه الأديان السماوية «الوحي» فهو توقيف مفارق لعالم الموجودات المادية يدركه العقل البشري ولا يحتويه، يفهمه ولا يقدر على إنتاجه.

ولإدراك الحق بين ادعاءات المدعين وسائل تمحص الغث من السمين، وأولها الحدس، فلا يقين بغير حدس، ظاهرا كان أو مضمرا. وقد يتأسس التمحيص على التعقل وقياس لزوم النتائج عن مقدماتها، لكن ذلك لا يعدو أن يكون تسويغا تتدخل فيه ميول النفس وما يزينه الحدس، وإن لم يدركه الموقن نفسه.

إشكالية المسلمات:

وبقدر لزوم الحدس لكل يقين يلزم التسليم بمعرفة أولية لكل يقين، فإذا أخذ كل جيل من البشر على عاتقه مهمة إعادة النظر عقليا في المسلمات بادئا من نقطة الصفر المعرفية (على افتراض وجود هذه النقطة، إذ لا وجود لها في الحقيقة)، فمن المؤكد أن يؤدي ذلك إلى توالي أجيال متعاقبة لا تتوارث إلا الشك، والكفر بالحق كمفهوم مجرد.

فعمر الإنسان في حده الأقصى قرن من الزمان، يذهب خُمسه تقريباً (٢٠ عاماً) قبل اكتمال الإدراك العقلي والقدرة على البحث والاستنتاج والتجريد والتعميم، وكلها من لوازم السعي نحو بلورة مفهوم لليقين من غير طريق الوحي أو اتباع الأسلاف.

كما أن عمر الإنسان يذهب ربُعه أو أكثر قليلاً (٢٥ - ٣٠ عاماً) في النوم. وكل استثناء من هذه المتوسطات - زيادة أو نقصاً - يؤكد القواعد المطردة ولا ينفيها.

فإذا افترضنا أن الإنسان يمكن أن ينفق ما تبقى من عمره (٥٠ إلى ٥٥ عاماً) في البحث العقلي المجرد عن اليقين، دون أن تشغله معايش أو عوارض (عمل - طعام - راحة - مرض.. ..) فإنه لن يكون قادراً على الوصول الى الحق.

ذلك أن حجم المعارف والنظريات التي تراكمت في وعي البشرية ومدوناتها يجعل تحقيق مثل هذا الغرض وهما لا يدرك. ويخطئ البعض عندما يتصور أن عليه اختراع المسلمات لا اكتشافها، فالمسلمات جزء من نظام كوني يحتوي الإنسان ولا يحيط به الإنسان.

وطرق اليقين متراتبة لا تتساوى وإن بدت متوازية. ولكون إدراك اليقين مسألة مركبة، فحتى الآن على الأقل، يعد بسطها بسطاً مفصلاً مما يستعصي على العقل. فلكي يدرك العقل اليقين ينبغي أن يدرك:

- أولاً: أنه عقل.

- ثانياً: أنه يعقل

- أن يدرك كذلك كيفية - أو كيفيات - التعقل ولوازمه (المقدمة - النتيجة - اللزوم - الجوهر - العرض - المتعين - المجرد - القانون العام - الثابت - المتغير...)

- أن يدرك كذلك مشكلات التعقل (الإدراك) ومزالقه، حتى يتبين الحقيقي من الزائف مما يعقله، أو يظن أنه يعقله. ثم ينبغي أن يدرك أن ثمة يقيناً.

وقد يصرفنا عن التفكير في هذا أننا تلقينا ذلك عمن سبقونا، لكن من سبقونا تلقوه هم أيضا عمن سبقوهم... وهكذا حتى نصل إلى أول متعقل، لكن هذا المتعقل الأول يظل مجرد فرض لا يقوم عليه دليل قاطع ولا يستقيم تأسيس اليقين على فرض. فالقول بأن الإدراك العقلي حدث كطفرة بيولوجية، في تاريخ متسلسل الحلقات من التطور بدأ بالأميبا وانتهى بالإنسان، تكذبه معطيات كثيرة، فضلا عن أنه لا يتمتع بوجاهة عقلية تجعله أرجح من القول بوجود إله خالق لا تدركه الحواس، فكلاهما غيب.

والغيب إذن مهيمن على العقل منذ البداية. أما التسليم بمقدمات لا يتوقف الإيمان بها على إخضاعها للتمحيص العقلي «مسلمات»، فهو، كما قال الفيلسوف البريطاني المعروف برتراند راسل أمر لا مفر منه وهو يعبر عن ذلك بقوله: «ليس من الممكن أن ننتقل خطوة واحدة إذا نحن بدأنا من الشك الديكارتي»، «وعلينا أن نبدأ من تسليم عريض بكل ما يبدو أنه معرفة أيا كان»[١].

١- حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب - الأستاذ الدكتور يحي هاشم حسن فرغل - سلسلة قضايا إسلامية معاصرة - الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف - مصر - ١٩٨٩ - ص ٥٧.

العقل كطريق لإدراك الموجودات وصولا إلى إدراك اليقين يدركها من خلال منهج، ومناهج البحث ظلت تتطور وتتضح حتى أصبحت معروفة لكل الحضارات. وما يحدد نطاق استخدام كل منهج هو الإطار الحضاري والقيمي، فهو سابق على المنهج، وثمة تأثيرات متبادلة بين المنهج ومستخدمه، وهي تأثيرات تثمر تحيزات معرفية لا يمكن إدراكها إلا بالنظر إلى القضايا نفسها من خلال منهج مغاير.

وفي الطريق إلى اليقين يكون مدار عمل العقل فهم المحكم من النقل، وتأويل ما يقبل التأويل منه، والاجتهاد في ما سكت عنه العقل. وهو في كل ذلك يسترشد بالبدهيات والحقائق النقلية التي لا تقبل التأويل.

أما الحدس فهو، على أهميته الشديدة، مما تزل بسببه الأقدام، وتحار في الإحاطة به، على وجه الدقة، الأفهام. فهو إشراق لا يتبع خطوات الاستدلال المعروفة، بل يقفز فيه العقل من المقدمة إلى النتيجة مباشرة. وهو معين على تذوق النقل، وطريق إلى ترجيح ما تستوي فيه أدلة العقل. ولا يستقيم بناء اليقين على الحدس وحده، كما لا ينتج عنه ما تستقيم به مصالح الجماعة، كما لا يؤدي إلى إنشاء حقائق جزئية جديدة ما لم يؤيدها نَقْلٌ، أو عقل، أو تجربة.

والحدس دليل على أن العقل ليس صفحة بيضاء، والانتقال من المقدمة إلى النتيجة في أي قياس، بسيط أو مركب، والانتقال من الحالات الفردية إلى القانون العام في أي استقراء، يقتضي أن يدرك العقل معاني: المقدمة، والنتيجة، والحالة الفردية، واللزوم، والجوهر، والعرض، والمتعين، والمجرد، والقانون العام، والثابت، والمتغير... وهنا نصبح أمام «الدور» ما لم نقل بالأفكار السابقة على اليقين، فيعود الوحي للهيمنة على العقل.

وأول ما يضل الناس عن الحق حصره بين حدود متقابلة ينشئها العقل أو العرف ويجعلها مقياساً له. بل الحق يُدرَك أولاً، ومنه تستنبط ثوابت منطق التفكير، وهي تسبق المناهج وتضع حدودا لاستخدامها. وأول ما يوجبه الحق الاتباع والتسليم، فالله واحد لأنه واحد، وليس فقط لأن المنطق يقتضي ذلك. وتأييد المنطق لذلك يدل على الحق ولا ينشئه، فإذا أدرك الموقن بالحدس ودله العقل وربما أعانته الشواهد الحسية في حقائق جزئية، صار عليه أن يقبل من هذا المصدر ما يوحي إليه به من حقائق عن الكون والإنسان وعالم الغيب وعالم الشهادة، وأن يطيع أوامره ونواهيه.

فإذا اشترط الإنسان على نفسه ألا يتبع من الحق إلا ما استطاع إدراك كنهه فقد جعل نفسه مساويا لمصدر الحق، فإن ألزم نفسه بأن يترك من الحق ما لا يدل عليه العقل، فقد جعل العقل مقياسا للحق، بل إن العقل عندئذ يصبح - ولو ضمنا - مصدرا للحق ومقياسا له في آن واحد. ولو كان العقل قادراً على ذلك لكان أولى بأن يكون قادرا على إنتاج الحق ابتداء، وادعاء الإنسان قدرة العقل البشري على إنتاج الحق يعني وجود «إنسان معياري»، فالناس متفاوتون حساً وعقلاً.

ويؤدي هذا بالضرورة إلى ظهور طبقة - أو فرد - تخص نفسها بالقدرة على إنتاج الحق، فيعود الإنسان إلى فكرة الكهنوت مرة أخرى، حيث الكهنة وحدهم مصدر الحق، وهو باب من أبواب الشرك أغلقه الإسلام، عندما جعل العلاقة بين الله والإنسان علاقة مباشرة، وجعل فكرة الخلاص قابلة للتحقق وفق قوانين مطردة، وزود كل إنسان بالملكات التي تمكنه من الحصول على الخلاص، من خلال علاقة مباشرة مع الإله، مدارها أفعال قابلة للكسب، لا تقتصر على جنس، ولا تتوقف على مباركة وسيط أيا كان. كما أن ادعاء القدرة على إنتاج الحق ابتداء يعني أن العالم يمكن أن يصدر من العدم من غير موجد قادر، وهو ما ينكره العقل نفسه.

حقيقة الإدراك:

ولكون الإدراك حالة عقلية نفسية مركبة فإن الإنسان يلجأ أحياناً إلى حيل يحاول بها الهروب من حتمية اليقين وواحديته، إذ يحاول صنع مسافة بين النقل وتأويله، وهو موطئ قدم لا يلبث أن يتسع حتى يتحول الفرع إلى أصل ويحل محل الأصل نفسه. وفي هذه الحالة يصبح التأويل في حد ذاته هدفاً، ويصير النقل إناء يفرغ فيه العقل اقتناعاته، وهنا تأتي أهمية التفرقة بين «الثابت» و«المتحول»، وهو ما يعبر عنه في الإسلام بمصطلحي: «المُحكَم» و«المُتشابه» فيصبح المحكم سياجاً يمنع التأويل من تخريب النص.

وقد شيد الفقهاء المسلمون على هدي من هذه التفرقة بناءً متماسكاً هو استخلاصهم ما يسمى: «مقاصد الشريعة»، الذي يعد شكلاً متفرداً من أشكال التفاعل الخلاق بين العقيدة والشريعة لا نعرف له نظيراً.

ومن يتأمل الانقلاب الذي أحدثه ظهور المذهب البروتستانتي في المسيحية، والزلزال الذي ترتب على سيطرة الأفكار الصوفية «القبالاه» على اليهودية التي وصلت إلى القول بمركزية دور «المفسر» وهامشية «النص»، يدرك إلى أي حد نجح الإسلام في بناء سياج (تدعمه ضمانات بنيوية) يضمن حماية الدين من التحريف والتدجين، ولا يعوقه في الوقت نفسه من التفاعل الخلاق مع متغيرات الواقع.

الفصل الثاني

العقيدة وبناء الحضارة

مفهوم الحق في الإسلام واحد من أهم عطاءات الإسلام للبشرية، فهو مفهوم مركب لم يقم على التنافي بين وسائل المعرفة انتصارا لأحدها على الآخر، وهو مفهوم متجاوز لعالم الموجودات المادية لا يرتبط بجنس بشري، وقد جعل الله سبحانه وتعالى الحق اسماً من أسمائه.

وبذلك هدم الإسلام بنية «الحلول» الذي كان واحداً من أكبر أسباب شقاء البشرية عبر التاريخ، فالقول بحلول الإله في الإنسان أدى إلى تصور مشابهة الإله للبشر. وتصور إمكان قيام علاقة مشابهة بين الإله والإنسان كان سبباً من أسباب ظهور مشاعر التعالي العنصري، بل منحها تبريراً دينياً، فهذا الاتصال أحد أسس الفكرة العنصرية.

أما تصور حلول الله في شعب فأدى إلى ظهور عقيدة «شعب الله المختار» اليهودية التي ساهمت في عزل اليهود في كل المجتمعات التي عاشوا فيها تقريباً، والتفرقة في الالتزام الأخلاقي بين التعامل داخل المجموعة الخاصة والتعامل مع البقية من البشر الـ «أميين». بينما كان الإيمان بأن الإله كمال مطلق متجاوز لا يحل في شخص ولا جماعة عرقية الضمان الأكيد للمساواة في الإنسانية، بمعناها الشامل الذي لا ثغرات فيه ولا استثناءات.

وبنفي فكرة الحلول بمستوياتها كافة، حلول الإله في إنسان أو في شيء أو شعب، أغلق الباب أمام تقسيم البشر بشكل واحدي صارم إلى مقدس ومدنس، بما كان يستتبعه ذلك على مدى التاريخ من أن يقوم كل من يعتقد أنه مقدس باستباحة من يعتقد أنه مدنس. فالإله «ليس كمثله شئ»، والناس متساوون في البشرية، كلهم يملك اختيار الخير والشر، وبالتالي فالتفاضل مداره ما يكتسبه المرء بعمله لا ما يرثه من كرامة أو وضاعة، وليس لأحد أن يتوهم صلة خاصة بالله يدعي لنفسه على أساسها حقوقاً خاصة تميزه عن غيره من البشر.

وللحق في التصور الإسلامي مركزية تجعله معياراً للحكم على كل الأفكار والعلاقات والأوضاع، وهو واحد لا يتعدد، معيار صحته ذاتي لا يتوقف على ما يحقق من نفع. وهذه المركزية والواحدية كانا مانعاً من ظهور تصورات متعارضة للحق. ولهذا الأمر صلة مباشرة بسيادة الأفكار الصراعية، والعجز عن قبول الآخر، وصولا إلى الإبادة. وهو ما سنتعرض له بشيء من التفصيل بعد قليل. وإذا كانت القاعدة أن الأشياء تتبين بضدها، فإن المقارنة بين هذا التصور للحق والتصور البراجماتي للحق تجعل الصورة أوضح.

ففضلاً عن أن البراجماتية تعني، في النهاية، إحلال فكرة المنفعة محل فكرة الحق، فإنها أدت إلى جعل القدرة معياراً وحيداً للأفضلية، بحيث تنقسم البشرية بشكل صارم إلى قسمين:

– القوي: «سوبرمان» كائن فوق الإنسان له حقوق مطلقة لا تقيدها قيود أخلاقية.

– والضعيف: «سبمان» (subman) كائن دون الإنسان عليه أن يذعن للقوي.

وبناء على هذا التقسيم أضفيت القداسة على الصراع كصيغة للعلاقات بين الفريقين، وتحول الاختيار من مفهوم أخلاقي مداره الخير بمعناه المطلق إلى مفهوم هو مزيج بين الداروينية والنيتشوية يمجد القوة في ذاتها ويعتبرها علامة على الاختيار. وبتعدد الحق زالت عنه قدسيته وزالت معها مفاهيم التراحم والخير والترفع التي كانت دائما مدار إنسانية الإنسان.

وقد حفل تاريخ الغرب – وبخاصة في فترة ما سمي «عصر النهضة» – بكتابات تنتقص مكانة الأمم الأخرى بسبب ما كانت تمر به من فترة تخلف، وهذه الثقافة تلخص المسافة الشاسعة التي تفصل الإسلام عن الحضارة الغربية التي ينظر إليها – في الغالب – بوصفها الحضارة الأرقى، وكيف حولت حق الحياة نفسه – أقدس الحقوق الإنسانية – من منحة إلهية لا يتوقف استحقاق الإنسان لها إلا على مشيئة الإله إلى قضية نسبية، يتوقف

الحكم عليها على اعتبارات نسبية يحل الغرب نفسه فيها محل الإله.

فهو، وإن لم يملك حتى الآن القدرة على منح حق الحياة، فإنه يريد أن يعطي نفسه حق إهدارها بناء على معايير «موضوعية» قياساً إلى صورته بوصفه «النموذج» و«المركز».

وعلى المستوى الفلسفي كان تاريخ الفلسفة حتى ظهور الإسلام يكشف عن توجهين متمايزين، التصور الفلسفي السائد عن فكرة «التناقض» وهو: «المقابلة الضرورية التي لا مفر منها بين عاملين/ عنصرين - أو أكثر - مختلفين ومتمايزين، والتي تؤدي بالضرورة إلى الصراع بين العاملين/ العنصرين - أو أكثر - بالمعنى الفكري. أي الصراع بين الأطروحة ونقيض الأطروحة، الذين يحددان التركيب كنتاج لهما، وهو التصور السائد لمفهوم التناقض من أفلاطون إلى هيجل وماركس، كما أنه التيار الرئيس في الفلسفة الأوروبية الغربية. عودة التقليد الثاني هو التقليد الفلسفي الذي يفترض أن «التناقض جوهر الكينونة (الوجود نفسه)»، أي أن التناقض هو جوهر الوجود نفسه. وجاء الإسلام ليرسي أسس تقليد فلسفي ثالث يقف على مسافة منهما ومن التصور التصادمي للتناقض عموماً، ويميل إلى تصور تجميعي للوجود شاملا كل أوجهه وتناقضاته[1].

وعلى أساس هذه الفلسفة الجديدة كل الجدة في التاريخ البشري، عرفت الإنسانية مع الإسلام - لأول مرة في تاريخها - من خلال فكرة «الوسطية» القدرة على التوفيق بين الكثير من الثنائيات المتعارضة التي تحكم حياة البشر (المادة/ المعنى- العقل/ القلب- الروح/ الجسد..). وهذه الوسطية بنص القرآن نفسه ليست «خياراً ثقافياً» يجوز العدول عنه بل هي «جَعلٌ إلهي» يَحرُم العدول عنه إلى ما سواه، قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[2].

١- المبادرة التاريخية نحو طريق الحرير الجديد - دكتور أنور عبد الملك - الهيئة العامة للاستعلامات - مصر - سلسلة أفكار - رقم ٤ - ص ١٧.

٢- سورة البقرة ١٤٣.

الوسطية شرط للشهود الحضاري

ومن المثير للانتباه أن الإسلام ربط «الشهود الحضاري» للأمة بوصفها الأمة الوسط، وهي حسب هذا التكليف أن تكون مرجعاً لغيرها من الأمم بوصفها أمة الشهود. ورسالة هذه الأمة وواجبها ووظيفتها لن تتحقق بالشكل المرجو ما لم ترتفع هذه الأمة إلى مستوى الشهود الحضاري المنوط بها.

فهذه الأمة التي صفها الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم بأنها «أمة الخيرية» و«أمة الوسط» لن تدخل في فعل حضاري شهودي كلي ما لم تستوعب حقيقة وسطيتها وطبيعة رسالتها الشهودية، وما لم تمتلك القدرة على اكتشاف سنن الفعل الحضاري وفاجعة الوهن الحضاري التي أصابت الكثير من مفاصلها من زمن طويل.

المفهوم إذن مفهوم أساسي في إنجاز الرسالة الحضارية للإنسان المسلم. ومفهوم الأمة الوسط كما تعرضه نصوص القرآن والسنة النبوية المطهرة، مفهوم محوري في فهم طبائع الأمة ورسالتها وواجباتها الحضارية الاستخلافية التي تتوجه نحو تأكيد مفاهيم الخيرية والعالمية والإنسانية والرحمة والإحسان الحضاري الشامل والدعوة الإنسانية المتجاوزة لكل حواجز العرق واللغة والجنس والثقافة «الآبائية المقلدة».

و«أهداف «الأمة الوسط» التي تحمل مشروع الشهود الحضاري وقضيتها الكبرى اليوم لا تكمن في السعي من أجل امتلاك السلطان الحضاري وحضارة التسلط والهيمنة والمركزية والاستحقار والاستنزاف والتبديد والتشتيت والصراع. وليست قضية الأمة اليوم، وهي تجتاز مع البشرية أخطر المراحل تأثيراً على قيمها وأخلاقها وثقافتها ودينها وتراثها وخاصة تحت هيمنة منطق وواقع العولمة الغربية التي أوصلت الإنسان الغربي إلى قمم الإنجاز العلمي النوعي المذهل والخطير وفي مختلف الميادين،

هي البحث عن القوة من أجل الهيمنة. فالأمة الوسط لا ينبغي أن يكون همها وهدفها الأصلي هو الحصول على قوة السلاح النووي والكيميائي والبيولوجي والذري المرعب، فهذا شأن الأمم الخائفة اليائسة التي ترغب في التسلط. ...، إن الأمة الوسط تمتلك سلطانا آخر وتمتلك أسلحة أخرى مدخرة في دينها ورؤيتها الكونية ومنهاجها الحضاري وشريعتها وتراثها وقيمها وأخلاقها وإنسانها وأرضها ورسالتها»[١].

وهي مقابلة تسقط – ولو عن غير قصد – في المنطق الغربي الذي يخص حضارة الغرب بالإنجازات المادية وينكر العطاء العلمي والتقني لأمتنا.

والوسطية والشهود يعتبران وجهين لعملة واحة هي «الحقيقة الإسلامية الكبرى» التي تحدد موقع الإسلام وموقع الأمة الوسط في الوعي الديني والحضاري البشري. فالإسلام لم يكن في تصوراته ومنطلقاته وتوجهاته الكونية والحضارية العامة دينا روحيا خالصا يرتكز في بنيته كلها (المبادىء– المقومات – المناسك – التشريعات) على التشكيل الروحي للإنسان فحسب متجاوزا الطبيعة الإنسانية في أبعادها المتعددة، كما أنه لم يكن ديناً استلابياً، فلم يختزل الوجود البشري متعالياً على طبائع العمران ومتعارضاً مع قوانين الوجود ومتخلياً عن حقائق الاستخلاف الكبرى التي تجعل للوجود الإنساني معنى كونياً وحضارياً متميزاً وضرورياً للحياة البشرية في عالم الشهادة، فكان دائماً «وسطياً» تتجلى فيه أدق معاني الشمول والتكامل والقصدية والنظام.

وفي معنى الوسطية في المعاجم نجد من أهمها أن «الوسط من كل شيء أعدله وخياره»، ومنها أن وصف «وسطاً» في الآية المذكورة تعني «خياراً أو متوسطين معتدلين»، وأن الوسطية تعني التوسط بين مذمومين. وأمة الإسلامة أمة وسط بمعنى أنها تشهد على الناس جميعا فتقيم العدل بينهم

١– الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة – الدكتور عبد العزيز برغوث – الناشر: وزارة الأوقاف – الكويت – سلسلة روافد – ص ٣٤.

وتضع لهم الموازين والقيم، وتزن قيمهم وتصوراتهم وتقاليدهم وشعاراتهم فتفصل في أمرها، وتقول هذا حق منها وهذا باطل. وهي بالتالي لا تتلقى من الناس تصوراتها وقيمها وهي شهيدة على الناس وفي مقام الحكم العدل بينهم، وبينما هي تشهد على الناس فإن الرسول هو الذي يشهد عليها ويزن ما يصدر عنها ويقول فيها الكلمة الأخيرة.

ولكي تضطلع الأمة بهذا الدور، فإنها لا تغلو في التجرد الروحي ولا الارتكاس المادي بل تتبع الفطرة. وهي كذلك في التوازن بين التفكير والشعور، والفرد والجماعة، وهي حتى من الناحية المكانية في «سرة الأرض»[1]!

والوسطية في الإسلام منزع استخلافي ومنطلق كوني وضابط حضاري أساسي لحياة الفرد والجماعة، فالتجربة الإسلامية كلها: الروحية والمادية والعمرانية والثقافية والحضارية، تفتقر في وجودها وكينونتها إلى هذا المعنى العميق للوسطية الذي يشير إليه النص التأسيسي لوسطية أمة الإسلام.

ومن هذا المفهوم تنبع المفاهيم الكبرى للإسلام: العقائدية والتشريعية والأخلاقية. وكلما خرج سلوك الإنسان عن معاني الوسطية الحضارية وضوابطها اختل التوازن والانسجام والانضباط واضطربت موازين الرشد الحضاري في حركة الأمة والإنسان، وعندئذ فقد المسلم «الرشد الحضاري الوسطي» كما هو الحال في كثير من البلدان الإسلامية اليوم، وهو ما يسلمه بدوره إلى الوهن والتخلف.

وعندما نتحدث عن الأمة الوسط، فنحن نتحدث عن كيان بشري أي اجتماع بشري محقق لشروط الاستخلاف وواقع تاريخي وثقافي وحضاري وعمراني تم تجسيده بنموذجية عالية في العهدين: النبوي والراشدي. ويمكن أن يجسد اليوم في واقع الإنسانية: فردياً وجماعياً. والأمة الوسط بالتالي إنجاز تقوم به الجماعة الإسلامية في تدافعها مع

١- الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة - الدكتور عبد العزيز برغوث ص ٥١ - ٥٢.

الجماعات والحضارات والثقافات البشرية الأخرى، وهي بعبارة أخرى بناء شيده النبي صلى الله عليه وسلم ووضع أساسياته وحقائقه على أرض الواقع، بوصفها الأمة الوحيدة في تاريخ الأمم التي جُعِلت «أمة وسطاً».

والشهود الحضاري بناء على ذلك هو من جهة «الفعل الاستخلافي المنهجي المؤهل لتجسيد حقائق الأمة الوسط كمشروع لبناء حضاري متوازن يكون بمقدوره استيعاب وتجاوز ونقل الوضع الإنساني القائم من حالة الفوضى والشتاتية والغثائية والوهن والاختلال والتخلف إلى حالة التوازن والنظام والتوحد والتناسق والقوة والاستقرار والترقي على المستوى المعرفي والديني والبشري والمادي والعمراني والحضاري والثقافي الشامل»[1].

وهو، من جهة ثانية، «حضور فعلي وواقعي فاعل للوجود الحضاري الإسلامي في واقع الأحداث البشرية الكبرى والمثرية لمسيرة الحضارة البشرية. وهذا الحضور الفاعل والمتوازن يتوجب أن يكون حضورا بالوعي والفكر والوجدان والنفس والذات والهوية والثقافة والحضارة والاجتماع الإسلامي، وبالرؤية الكونية الإسلامية وبالإنجاز الحضاري الإسلامي».

أما حالة الشهود الحضاري، فهي درجة من النضج والعمق والإبداع والتجدد والتماسك والقوة والوحدة التي تجعل الأمة قادرة على أداء دور فاعل في خريطة الفعل الحضاري الإنساني العالمي المعاصر وفي استراتيجيته أيضا. وهو أيضا الفعل الإسلامي الذي يحقق للأمة مركزيتها وقياديتها ويفعِّل مرجعيتها الحضارية حتى تصبح الأمة مصدراً للإشعاع الديني والثقافي والحضاري في واقع الناس والثقافات والحضارات القائمة. ولتحمل الأمة مسؤولية الشهود، ينبغي أن تأخذ على عاتقها مسؤولية التوجيه الحضاري الشامل لطاقاتها الفكرية والبشرية والمادية لتحقق التنمية الحضارية الشاملة، وبالتالي تعيد الأمة إلى موقع الشهود الحضاري.

١- الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة، ص ٤٦.

فماذا يعني غياب الأمة الوسط المضطلعة بمهمة الشهود الحضاري؟

يجيب عن هذا «ويل ديورنت» في «قصة الحضارة» وهو يصف أحوال الأمم التي لا نصيب لها من التربية السامية التي منحتها الأديان السماوية لأتباعها ولا التهذيب الحضاري الذي أنزله الله، مع رسالته الأخيرة، إما لسبق هذه الوقائع التي سنوردها، أو لعدم وصول الدعوة الإسلامية إليهم. وسنختار - فقط - أكل لحوم البشر كظاهرة صادمة تمثل أقصى درجات الزيغ عن حقيقة أن الله سبحانه وتعالى كرم بني آدم، وأن من أوثق المعاني اتصالا بهذا التكريم حرمة جسده حيا وميتا.

يقول «ديورنت إن» نظام الوجبات الثلاث في كل يوم نظام اجتماعي غاية في الرقي، أما الأقوام الهمجية فهي إما أن تتخم نفسها دفعة واحدة أو تمسك عن الطعام.

وبعد وصف لتطور عادات البشرية في الطعام يقول: «ثم أضاف الإنسان إلى صنوف الطعام التي أسلفنا ذكرها صنفاً آخر كان ألذها وأشهاها - وهو زميله الإنسان، ذلك أن أكل اللحوم البشرية كان يومها شائعاً بين الناس جميعاً، فقد وجدناه في كل القبائل البدائية تقريباً، كما وجدناه بين الشعوب المتأخرة تاريخاً مثل سكان إيرلندة وإيبريا وجماعة البكت، بل بين أهل الدانماركه في القرن الحادي عشر؛ كان اللحم البشري من لوازم العيش بين قبائل كثيرة ولم يكن الناس يعرفون الجنائز؛ بل قد كان الأحياء في الكنغو الأعلى يُباعون ويُشترون رجالا ونساء وأطفالا، كانوا يباعون ويُشترون علنا على اعتبار أنهم من مواد الطعام[1]!!

ثم يضيف: «وأما في جزيرة بريطانيا الجديدة فقد كان اللحم البشري يباع في دكاكين كما يبيع القصابون اللحم الحيواني اليوم؛ وكذلك في بعض جزر سليمان كانوا يسمنون من يقع في أيديهم من الضحايا البشرية - وخصوصاً

١- قصة الحضارة - ويل وإيريل ديورنت - المجلد الأول، ص ٢٩ - ٣٠.

النساء - ليولموا بلحومهم الولائم كأنهم الخنازير؛ وكان الفويجيون ينزلون النساء منزلة أعلى من الكلاب لأن «الكلاب كان مذاقها رديئا» كما كانوا يقولون؛ ولما مر «بيير لوتي» بجزيرة تاهيتي، أخذ رئيس كهل من رؤساء البولينزيين يشرح له طعامه فقال: «إن مذاق الرجل الأبيض إذا ما أحسن شواؤه كمذاق الموز الناضج»، أما الفيجيون فلم يعجبهم لحم البيض زاعمين أنه زائد في ملحه عما ينبغي، وقوي الألياف، فالبحار الأوربي إذا ما وقع لهم كاد في رأيهم ألا يصلح للطعام، وعندهم أن الرجل من بولينزيا ألذ طعما[١].

على أن «ديورنت» يثير نقاشاً شديد الأهمية حول الظاهرة يقول: «فما أصل هذه العادة»؟

ثم يجيب: «ليس هنالك ما يثبت قطعاً أنها نشأت - كما ظن الناس من قبل- بسبب قلة في أنواع الطعام الأخرى، ولو كان ذلك كذلك إذن فقد بقي التلذذ بمذاق اللحم البشري بعد زوال القحط في مواد الطعام الأخرى، لأن العادة قد تكونت وأصبحت مما يستميل الأكل وها هي ذي الطبيعة، أرسل فيها تَرَ الدم البشري طعاماً شهياً لا يُقدم عليه اللاعق في جزع قط، حتى النباتيون البدائيون كانوا سرعان ما يعتادونه بشغف عظيم؛ ولطالما شرب أهل القبائل دم الإنسان، مع أنهم يكونون في غير هذا الظرف رقيقي القلوب كرام النفوس - يشربونه تارة باعتباره دواء؛ وطوراً باعتباره شعيرة دينية أو وفاء بعهد، ويشربونه عادة على عقيدة منهم أنه سيضيف إلى الشارب القوة الحيوية التي كانت للمأكول. ولم يكن أحد ليشعر بشيء من الخجل في إيثاره للحم البشري، والظاهر أن البدائيين لم يكونوا يفرقون في حكمهم الأخلاقي بين أكل الإنسان وأكل الحيوان»[٢].

وهذا هو السبب الأهم، فالامتناع فكرة ذات جذور «غيبية»، أما المنع فقد

١- قصة الحضارة - ويل وإيريل ديورنت - المجلد الأول، ص ٣٠.

٢- قصة الحضارة - ويل وإيريل ديورنت - المجلد الأول، ص ٣٠.

يزول بزوال المانع والمشكل كما يشير «ديورنت» أخلاقي، ولعله برهان قاطع على أن الحضارة لا تقوم بغير دين، وأنها لا يمكن أبداً أن تقوم - فقط - على إنتاج المزيد من الآلات!!

ويكمل ديورنت: «بل إنه لمدعاة للفخار في ميلانيزيا أن يدعو الرئيس أصدقاءه إلى أكلة يُقدم فيها إنسان مشوي، وفي ذلك قال رئيس برازيلي فيلسوف: «ما دمتُ قد قتلتُ عدوي، فلا شك أنه من الخير أن آكله بدل أن أتركه فيضيع خسارةً لا يفيد منه أحد... ليس أسوأ الحالات أن يؤكل الإنسان، لكن أسوأها أن يموت، فإذا ما قُتلتُ فسواء لدي أأكلني عدو القبيلة أم تركني؛ على أنني لا أجد بين صنوف الصيد جميعاً ما هو ألذ مذاقاً من طعم الإنسان. والحق أنكم أيها البيض قد بلغتم الغاية في حسن المذاق»[1].

ولكن ما يأتي بعد ذلك هو الأكثر خطورة حيث تحول «أكل لحوم البشر» لعمل ذي فائدة اجتماعية، يقول «ديورنت»: «ومما لا ريب فيه أن هذه العادة قد كان لها حسنات اجتماعية معينة؛ فقد سبقت إلى الوجود الخطة التي اقترحها «سوفت» في شأن الانتفاع بالأطفال الزائدين عن الحاجة، ثم أفسحت أمام الكهول مجالاً وهو أن يموتوا موتاً فيه نفع للآخرين؛ أضف إلى ذلك وجهة النظر التي لا ترى في الجنائز إلا إسرافاً لا تدعو إليه ضرورة؛ ولقد كان من رأي «مونتيني» أن تعذيب الإنسان حتى يُسلم الروح تحت قناع من الورع والتقوى- كما كانت الحال في عصره- أفظع وحشية من طهيه وأكله بعد موته»[2].

وهنا نصبح أمام غياب تام للوازع الغيبي والدافع الأخلاقي والمعايير، ولنا مع قضية المعايير وقفة لاحقاً.

١- المصدر السابق: ٣١.

٢- المصدر السابق، ص ٣١.

الفصل الثالث:

الأخلاق وبناء الحضارة

تناولنا في المبحث السابق موقع القيمة الأولى من القيم الثلاث التي قام عليها تعريفنا للحضارة «قيمة الحق»، من دور العقيدة في بناء الحضارة، وفي هذا المبحث نتناول، «قيمة الحرية»، من خلال دور الأخلاق في بناء الحضارة. ويعد موقف الإسلام من قضية الحرية أحد المرتكزات الرئيسة لرسالة الإسلام وفي مواجهة أشكال الإذعان العديدة التي كانت تحاصر البشر على المستويات: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

أعلى الإسلام قيمتي التعاقد والتراضي كنتيجتين لازمتين بالضرورة عن امتلاك الإنسان حق الاختيار، فأبطل الإكراه في العقائد والمعاملات، وقام بتفعيل قيمة التراحم ليكبح جماح التعاقدية ويمنعها من أن تتحول إلى علاقة صارمة، فأقام بناء مركبا من هذه المفردات جميعا. واكتملت المنظومة بجعل معيار التفاضل مما يستوي كل الناس في القدرة على كسبه «التقوى»، فلم يجعله قابلاً لأن يورث أو يمنح بإرادة مانح أو يمنع بإرادة مانع.

وقد كان الصحابة يدركون ذلك إدراكاً صحيحاً ويعبرون عنه تعبيراً دقيقاً بعبارة تكررت على لسان كثير منهم: «جئنا لنخرج الناس من ظلام العبودية إلى نور الحرية». وثمة علاقة جدل بين التوحيد بوصفه قلب المنظومة العقائدية الإسلامية وبين الحرية، بوصفها شرطاً لازماً لصحة الإيمان نفسه. ومن يتأمل ما جاء به التشريع الإسلامي من أحكام تنظم حياة البشر، سواء في ذلك الموقف من الرق أو المرأة أو الاستبداد السياسي، يجد تحرير الإنسان: الفرد والجماعة على السواء سمة راسخة، فالموقف المعادي للإكراه، بدءاً من الإكراه في الدين إلى الإكراه في المعاملات هو من أهم أعطاه الإسلام للبشرية على المستوى الحضاري.

ومفهوم التحرير في الإسلام شامل يمتد من العقيدة إلى المعاملات إلى الثقافة، ولعل هذا ما جعل الحوار وسيلة أساسية من وسائل التفاعل داخل المجتمع الإسلامي تعبيرا عن حقيقة أن الخلاف مشروع، وأن الإقناع والاقتناع معيار ما يمكن أن نسميه: «التداول الثقافي»، وهو مصطلح وضعناه لنصف متغيراً تاريخياً إسلامياً جاء ليقطع مسيرة متواصلة من القمع والقهر وفرض الاقتناعات بقرارات فوقية سواء أصدرتها سلطة سياسية أو دينية. وفي ظل منطق التداول الثقافي تعايشت أديان مختلفة ومذاهب فلسفية متباينة، وانتقلت مراكز السيادة والتأثير الثقافي بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه، ولم يمتنع العالم العربي، وهو يحتل عبر تاريخ الأمة الإسلامية موضع القلب من أن يقر للأطراف من الأندلس إلى وسط آسيا بدوره وعطائه وحقه في المشاركة الفاعلة في تأسيس البناء المعرفي للثقافة الإسلامية التي تعرّب لسانها.

والمنظومة القيمية الإسلامية في شمولها أسست العلاقة بين الإنسان وكل من: الله والإنسان - فرداً كان أو عضواً في جماعة - على أساس الحرية، فلم يمنع الوجود الإسلامي في البلقان مدة أربعة قرون من بقاء المسيحية بفرقها المختلفة، والأمر نفسه ينطبق على الأندلس والهند اللتين حكمهما المسلمون قرونا. واكتملت المنظومة بالمسؤولية، وهي مسؤولية دينية ودنيوية معا يتحمل فيها كل إنسان نتائج اختياراته، فهما وجها عملة واحدة.

فالحرية كانت - وما زالت - شرطاً لازماً لصحة الإيمان وهي كذلك شرط لانعقاد كل العلاقات التعاقدية في المجتمع سياسية كانت أو اقتصادية، وغيابها ليس مجرد إشكال ثقافي يهم نخبة المثقفين بل معضلة اجتماعية، لأن النظم السياسية يجب أن تتسم بما يلي:

- أولا: يجب أن تكون تعبيرا عن اقتناعات الأمم التي تًحكَم بها.

- ثانياً: يجب أن تعمل على الحفاظ على المجتمعات بوصفها القاعدة التي

تستند إليها كل النظم، ومنها تستمد الكثير من مبررات مشروعيتها.

- ثالثاً: أن يستهدف أداؤها الحفاظ على عوامل قوة هذه المجتمعات لا أن تسعى عمداً إلى إضعافها والسيطرة على مقدراتها وسلبها أدوارها لضمان استمرار ولائها لها.

- وقد أقام الإسلام العلاقات بين البشر على أساس حدود واضحة أسبغ عليها صفة القداسة وجعل مصدرها إلهياً ليكتب نهاية فكر «الاستباحة» بمعنييه السياسي والأخلاقي، فلم يعد مشروعاً أن يستبيح الأقوياء حقوق الضعفاء، ولم يعد مقبولاً أن يستبيح الإنسان كل ما يقدر على استباحته. وقد عزز الإسلام فكرة الحدود بأن أكد بشرية حامل الرسالة نفسه. وجاءت فكرة ختام النبوة عطاء من أهم عطاءات الإسلام للبشرية، إذ بختامها أصبح الإنسان يملك من المعطيات الغيبية (العقيدة) والتنظيمية (الشريعة) ما يكفي لعمارة الكون وتحقيق هدف الاستخلاف.

ولكي نقدر حجم الضريبة التي يدفعها الجنس البشري لرغبته في الإيمان بميتافيزيقا بلا منظومة تشريعية، ورغبته في إخضاع عملية التنظيم الاجتماعي إخضاعا تاما لمنهج التجربة والخطأ نورد نماذج من ثمرات هذا المنهج في قضية الحرية نفسها التي يعتبرها البعض أهم إنجازات النسق الفكري العقلاني، ففي الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى سبيل التمثيل العاجل، نذكر الحقائق التالية[1]:

دستور ولاية ميسيسبي في الفصل الثامن، في التربية والتعليم، الفقرة ٢٠٧ كانت تقول: «يراعى في هذا الحقل أن يفصل أطفال البيض عن أطفال الزنوج فتكون لكل فريق مدارسه الخاصة»، وفي الفصل العاشر، في الإصلاحيات والسجون، الفقرة ٢٢٥: «للمجلس التشريعي أن يهيئ الأسباب الآيلة إلى فصل المساجين البيض عن المساجين السود جهد الطاقة

١- هذه الحقائق مستقاة من: رسالة من مكة... عن أي شيء ندافع؟ - الشيخ سفر بن عبد الرحمن الحوالي - نقلا عن موقعه الإليكتروني الرسمي www.alhawali.com .

والإمكان». وفي الفصل الرابع عشر، أحكام عامة، الفقرة ٢٦٣ تقول:

«إن زواج شخص أبيض من شخص زنجي أو خلاسي أو من شخص ثُمن الدم الذي في عروقه دم زنجي يعتبر غير شرعي وباطلاً».

ولعل أعجب ما في قوانين ولاية ميسيسبي النص التالي:

«كل من يطبع أو ينشر أو يوزع منشورات مطبوعة، أو مضروبة على الآلة الكاتبة، أو مخطوطة باليد، تحض الجمهور على إقرار المساواة الاجتماعية، والتزاوج بين البيض والسود، أو تقدم إليه حججاً واقتراحات في هذا السبيل، يعتبر عملُه قباحةً يعاقب عليها القانون، ويحكم عليه بغرامة لا تتجاوز خمسمائة دولار، أو بالسجن مدة لا تتجاوز ستة أشهر، أو بالعقوبتين معاً».

وفي وثيقة قدمت في شهر شباط ١٩٤٧إلى الأمم المتحدة تحت عنوان «نداء إلى العالم» نصت «الجمعية الوطنية لترقية الشعب الملون» على أن «تشريعات مماثلة لتشريعات ولاية ميسيسبي تطبق في فريجينيا، وكارولينا الشمالية، وكارولينا الجنوبية، وجورجيا، وألاباما، وفلوريدا، ولويزيانا، وآركانساس، وأوكلاهوما، وتكساس. ومثل تلك التشريعات – ولكنها أقل قسوة – تطبق في ديلاوار وفرجينيا الغربية، وكنتاكي، وتنيسي، وميزوري... وهناك ثماني ولايات شمالية تحرم التزاوج بين البيض والسود وهي: كاليفورنيا، وكولورادو، وايداهو، وانديانا، ونبراسكا، ونيفادا، وأوريغون، وأوته..»

يتابع النداء بسط المظالم التي يعانيها الملونون في الولايات المتحدة فيقول:

«في عشرين ولاية من ولايات البلاد يفصل ما بين الطلبة البيض والطلبة السود في المدارس فصلا إلزامياً. أما ولاية فلوريدا فتقضي قوانينها بأن تخزن الكتب المدرسية الخاصة بالطلاب الزنوج بمعزل عن الكتب الخاصة بالطلاب البيض !!.

وفي أربع عشرة ولاية من ولايات البلاد يفرض القانون عزل ركاب القطر الحديدية البيض عن ركابها السود ... في حين يفرض القانون إقامة غرف مستقلة للبيض والسود في ثماني ولايات. أما في سيارات الأتوبيس فالعزل مطلوب في إحدى عشرة ولاية ... وثمة قوانين تقضي بالفصل بين المرضى البيض والمرضى السود في المستشفيات، وفي إحدى عشرة ولاية يفصل ما بين المصابين بالأمراض العقلية على أساس اللون والعرق أيضاً ...» .

و«الفصل مطلوب بين البيض والسود في السجون والمؤسسات الإصلاحية في إحدى عشرة ولاية من ولايات الاتحاد»، و«ثمة قوانين تقضي بعزل البيض عن السود في شؤون كثيرة لا مجال لتعدادها هاهنا. ولكن إيراد بعض الأمثلة قمين بأن يوضح مدى الظلم اللاحق بالعناصر الملونة بقوة القانون. ففي أوكلاهوما يفرض القانون إقامة غرف تلفونية مستقلة للزنوج، وفي تاكساس يحظر على المصارعين البيض أن ينازلوا المصارعين السود، وفي كارولينا الجنوبية لا يسمح للعمال الزنوج والبيض بأن يقيموا على صعيد واحد في مصانع النسيج القطني، ولا يجوز للزنوج أن يدخلوا أو يخرجوا من الأبواب عينها التي يدخل منها البيض ويخرجون».

وقد شهدت الولايات المتحدة الأمريكية في العام ١٩٥٧ حدثاً تاريخياً حين أمر الرئيس ايزنهاور الفرقة المشؤومة ١٠١ باحتلال ولاية أركنساس، وإلغاء جيشها المحلي البالغ ١٠,٠٠٠، وأعلن للشعب أنه اتخذ هذه الإجراءات لرفع وصمة العار التي كشفت للعالم عامة - والعالم الشيوعي خاصة - أن حقوق الإنسان في أمريكا مهدرة، حين أصر حاكم الولاية على رفض دخول السود مدارس البيض، وتمرد على حكم المحكمة الاتحادية متذرعاً بأن قرار الاختلاط سيؤدي إلى إشعال الفتنة وإراقة الدماء في الولاية، وقد احتاجت الولاية إلى وضع فترة انتقالية مدتها خمس سنوات ليبدأ قرار الاختلاط في روضة الأطفال سنة ١٩٦٣.

ومن ناحية أخرى فإنه على امتداد تاريخ البشرية كانت العلاقة بين الأديان

تقوم على التناكر التام، فلم يعترف دين بآخر، وبناء عليه خاض أتباع الأديان في بحار من الدم، أما الإسلام فأقر بالأصل السماوي للمسيحية واليهودية، وأشار إلى ما لحقهما من تبديل، كما أنه شاد بناء مركباً للعلاقة بين المسلمين وأتباع الديانتين الأخريين يستند إلى العمل لا إلى العنوان، فكان هناك بنص القرآن الكريم ﴿أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً﴾، و﴿أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً﴾[1].

وهو لم يجعل الصراع مدار العلاقة بهما بشكل مبدئي، بل صان الحقوق الأساسية وجعل حمايتها واجبا شرعيا، وهو ما لم تعرفه البشرية في تاريخها في علاقة «الأنا» و«الآخر» أن تكون حماية حقوق الآخر واجباً دينياً مقدساً. كما أنه جعل هداية غير المسلم للدخول فيه الهدف المركزي للعلاقة، وحرم الإكراه في الدين، ليؤكد أن الحرية المسؤولة مدار التفاعل في التاريخ البشري، فحماها حتى من أن تنتهك لهذا السبب.

ثنائية الإشباع الفوري والإرجاء:

واستجاب الإسلام لما هو مركوز في الفطرة الإنسانية من النوازع، فأباح للإنسان أن يشبع غرائزه دون أن يسقط في مستنقع الاستباحة أو يدخل في حرب مع فطرته، ومنحه حق الامتلاك وجعله مصونا «من مات دونه فهو شهيد»، وجعل الفرد والجماعة طرفي علاقة تفاعل خلاق لا علاقة صراع. وعلاقة الإنسان بجسده في الإسلام تقوم على «القدرة على إرجاء الإشباع»، فالميثرات (الجنس - الجوع - العطش...) بينها مسافة هي مسافة حرية الاختيار والقدرة على إخضاع المؤثرات البيولوجية للإرادة الواعية بإرجاء الإشباع. ومن يقدر على إرجاء الإشباع «المباح» هو بطبيعة الحال أقدر على الامتناع عن الإشباع «الممنوع».

فالمسلم عندما يمتنع عن الطعام والشراب والجنس لمدة شهر كل عام متحكما في رغبات جسدية لم يحرم الاستجابة لها إنما يوطن نفسه

١- سورة المائدة: ٨٢.

على تأجيل تلبية رغباته ومطالبه الغريزية حتى حين...

وبالتالي فإن جعل «الفطرة» فوق «الغريزة» هو ما يؤكد إنسانية الإنسان لا أن يحول «الغريزة» إلى «فطرة»، منتكساً بالإنسان إلى ما دون الحيوان ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ﴾[1].

وتجربة الاجتماع الغربي تشير إلى أن الاحتكام لمنطق الإشباع الفوري «الآن وهنا» أطلق الشهوات من عقالها على نحو جنوني، والغريب أنها تحدث في أكثر المجتمعات تحرراً؟.

الحرية والشريعة:

تثير قضية الحرية موضوع «التحريم» جدلاً مزمناً - على اختلاف آثار هذا الحق في كل دين- وفي قصة آدم عليه السلام خير مثال لهذا الحق، فالله سبحانه وتعالى أسكنه هو وزوجته الجنة وترك لهما حرية الأكل من ثمارها عدا شجرة واحدة حرمها عليهما من غير تعليل للحكم، قال تعالى: ﴿يَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ وَكُلَا مِنۡهَا رَغَدًا حَيۡثُ شِئۡتُمَا وَلَا تَقۡرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2].

والشيطان عندما استنزلهما إنما دخل من ثغرة التبرير وخاطب في نفسيهما حب الخلود، قال تعالى:

﴿فَوَسۡوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ لِيُبۡدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنۡهُمَا مِن سَوۡءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنۡ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ أَوۡ تَكُونَا مِنَ ٱلۡخَٰلِدِينَ﴾[3].

فحكم الله بالتحريم لم يرتبط بتبرير يدركه العقل ووسوسة الشيطان دخلت من ثغرة التبرير، كما أن هذه القصة ترسخ كما أرى أهم القواعد العلاقة بين الله والبشر وهى الخضوع والتسليم حتى لما يدرك العقل علته.

١- سورة الأعراف: ١٧٩.

٢- سور البقرة: ٣٥.

٣- سورة الأعراف: ٢٠.

كما ترسى قاعدة لما تخرج عنها أي تجربة في الاجتماع الإنساني وهي أن لكل منظومة «شجرة محرمة».

ورغم أن الكثير من العلمانيين يعتبرون أن الشريعة في الإسلام هي ما يخرجه عن معناه من علاقة بين العبد وربه إلى قيد على الحرية، فإن العلمانية كذلك لها «شجرة محرمة»، ويمكننا التعرف عليها من خلال تعريفات بعض المراجع الغربية لها فهي:

في معجم ويبستر:

«رؤية للحياة أو أمر محدد يعتمد أساساً على أنه يجب استبعاد الدين وكل الاعتبارات الدينية وتجاهلها، ومن ثم فهي نظام أخلاقي يعتمد على مبدأ أن المستويات الأخلاقية والسلوكيات الاجتماعية يجب أن تحدد من خلال الرجوع إلى الحياة المعاشة دون الرجوع إلى الدين»[1].

وهى في دائرة المعارف البريطانية:

«حركة في المجتمع تفسر الحياة على الأرض بعيداً عن الغيبيات وقد ظهر في العصور الوسطى اتجاه قوي يدفع المتدينين إلى احتقار الأمور الدنيوية والتفكير والتأمل في وجود الله وما بعد الحياة وكرد فعل لهذا الاتجاه ظهرت العلمانية في عصر النهضة وبلورت نفسها في تطوير الحاجات والمصالح البشرية خاصة عندما بدأ اهتمام الناس بالإنجازات الثقافية الإنسانية وتطلعهم إلى تحقيقها في العالم»[2].

وهى في دائرة المعارف الأمريكية:

«نظرية أخلاقية مبنية على مبادئ وأخلاق الطبيعة ومستقلة عن الأديان السماوية للغيبيات. وأول من اقترح العلمانية كنظام فلسفي اجتماعي

١- الإسلاميون والعلمانيون من الحوار إلى الحرب - ممدوح الشيخ - دار البيارق -عمان/ بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٩ - ص ٧٤.

٢- المصدر السابق ص ٧٥.

هو جورج هليوك ١٨٤٦ في انجلترا، وأول مسلمات العلمانية هي حرية التفكير لنفسه وضمن ذلك وكضرورة مكملة لهذا الحق في الاختلاف في الرأي حول أي موضوعات فكرية ويتنافى هذا الحق بدون الحق في إثبات هذا وإقامة الحجة عليه»[1].

«أخيراً تؤكد العلمانية الحق في مناقشة ومجادلة المسائل الحية مثل الآراء المتعلقة بأسس الالتزام والأخلاق ووجود الله وخلود الروح وسلطة الضمير، ولا تقول العلمانية بعدم وجود خير آخر سوى الموجود في الحياة الحالية، ولكنها تؤكد أن الخير الموجود في الحياة الحالية هو خير حقيقي والبحث عنه هو خير في حد ذاته، وهي تهدف إلى اكتشاف ذلك الشرط المادي الذي من خلاله يمكن للإنسان أن يقع في الفقر أو الحرمان، وتؤكد العلمانية وجود عوامل مادية في هذه الحياة لا يؤدى إهمالها إلا إلى الجنون أو الضرر، وأنه من الحكمة والرحمة والواجب التمسك بهذه العوامل وهى لا تحارب مسلمات المسيحية ولا تختص الطبيعة دون غيرها بالنور والهداية ومع ذلك فهي تقر بأن هناك نوراً وهداية في الحقيقة العلمانية التي تنشأ شروطها وأعرافها بصفة مستقلة وتنطبق أيضاً بصفة مستقلة وإلى الأبد»[2].

ومن هذه التعريفات التي نقلتها بنصها يمكن استخلاص النقاط التالية في معنى العلمانية:

١ - السلوكيات الاجتماعية والمستويات الأخلاقية تحدد دون الرجوع للدين.

٢ - الحياة على الأرض تفسر بعيداً عن الغيبيات.

٣ - الخير الحقيقي في الحياة الحالية والبحث عنه في حد ذاته خير.

١- المرجع نفسه.

٢- الإسلاميون والعلمانيون من الحوار إلى الحرب، ص ٧٦ - ٧٧.

٤ – هناك نور وهداية في الحقيقة العلمانية التي تنشأ بشروطها وأعرافها بصفة مستقلة وتنطبق بصفة مستقلة وإلى الأبد.

فهل من العدل أن يصنف «الدين» في خانة الثمرة المحرمة للاجتماع الإنساني؟

الأمة وبناء الحضارة

يعد دور الأمة في بناء الحضارة البنية الأعمق لأي حديث عن النظام – القيمة الثالثة من قيم الحضارة – فهو، بمعناه الضيق (السياسي) أو بمعناه الأوسع (الثقافي الاجتماعي المعرفي)، الفضاء الذي ستتفاعل فيه القيم جميعا، وطالما اجتمع الناس (الأمة) فلابد من نظام.

يناقش المستشرق الفرنسي «مارسيل بوازار» فكرة «الأمة الإسلامية» ومغايرتها مفهوم الغربي، فيقول: «ليس لفكرة الأمة الإسلامية مقابل في فكر الغرب ولا في تجربته التاريخية. فالجماعة الإسلامية، وهى تجّمع من المؤمنين يؤلف بينهم رباط سياسي وديني في آن واحد، ويتمحورون حول كلام اللّه القدسي... والفرد يندمج في الإسلام بالجماعة المؤمنة بالتساوي عن طريق شهادته، الفردية واستبطان إرادته وصفاته الخاصة كمؤمن، فالنية المعلنة والجهر بالكلام شرطان من شروط الانتماء إلى المجتمع. وبصورة تلازمية يحدد الامتثال لمشيئة اللّه البنية الاجتماعية . وهكذا تكون النظم التأسيسية للجماعة مشروطة بالعبادة الواجبة عليها نحو اللّه «[١].

وفي تعريف الأمة من المنظور الحضاري الإسلامي نختار التعريف القائل بأنها: «جماعة تعتقد عقيدة واحدة ينبثق من عقيدتها نظام لمعالجة أمورها ومشكلاتها»،[٢] وهو بالتالي مفهوم يربط الأمة في المقام الأول برؤيتها

١– مارسيل بوازار : إنسانية الإسلامية ، ص ١٨٢–١٨٣ – نقلا عن نبي الرحمة: الرسالة والإنسان – محمد مسعد ياقوت – الطبعة الأولى – النسخة العربية – القاهرة – ٢٠٠٧ – الزهراء للإعلام العربي – ص ٧٤.

٢– الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة – الدكتور عبد العزيز برغوث، ص ٥٢.

الكونية العقدية، أي العقيدة الإسلامية، التي تعد المنظومة التوحيدية حجر الأساس فيها. كما أنه من ناحية أخرى يربطها بوظيفتها الاستخلافية، وهذه العلاقة الجدلية بين الأمة والعقيدة يميز الأمة بالفعالية والاستمرارية اللازمة لأداء رسالتها في العالم، فمصير الجماعة الأمة لا يمكن فصله عن مسار العقيدة والدعوة، وكل قوة للأمة تحمل على دفعة في مسار العقيدة، والعكس بالعكس، وهكذا تظل العقيدة والدعوة في كل الأحوال مبعث الحيوية والتجدد للجماعة الأمة.

ومن الناحية الشرعية، فإن الأمة الوسط هي أمة الاعتدال والسماحة، ومن الناحية المعرفية فإن الأمة الإسلامية هي تلك الجماعة القيادية المميزة ذات القدرة الاستقطابية العالية التي تؤدي إلى آثار مزدوجة من حيث تماسكها الداخلي وانفتاحها وجاذبيتها بالنسبة للغير على المستوى الخارجي، وهي نقطة إشعاع وجذب ومركز التفاف واحتواء وصهر. وهي لهذا باقية إلى قيام الساعة متجاوزة في وجودها القوانين التاريخية والنسبية ومتصلة مباشرة بالقدر الإلهي الكوني العام. وهو تعريف يخلص من ذلك إلى أن أمة القرآن باقية ببقائه أما تنحيها عن موقع الفاعلية فلا ينفي وجودها.

فالأمة في المفهوم الإسلامي حقيقة تاريخية اجتماعية تشترك مع الكيانات الأخرى في التفاعل مع المؤثرات الوضعية وتختلف عنها في حدود هذا التفاعل في ضوء تمايز النشأة والغاية. وهذا التمايز في الأسس التكوينية أدى إلى تمايز في الأصول التركيبية والحيوية على نحو دعَّم دورة استقطاب تؤمن لهذا الكيان الجماعي البقاء والنماء. ويترتب على هذه الجدلية الاستقطابية أن بقاء الأمة يتوقف على عملية تنشئة من نوع خاص وينتج عنها كيان اجتماعي متميز الخصائص. وفي شأن العلاقة بين ما هو فردي وما هو جماعي، فإن الأمة حقيقة نفسية تعيش داخل الفرد أولا وهي كواقع تنظيمي لاحقة لهذا الوجود النفسي. وهي كحقيقة تاريخية

تتوقف على حيثيات ظرفية (زمانية ومكانية) تتيح تحويل الطاقة المختزنة في ضمير الجماعة إلى قوة تنظيمية واعية.

وبين كل الأفكار التي قدمت تصورا متكاملا لمسيرة الإنسان على الأرض، حقق الإسلام أهدافه بالإنسان وليس على حساب الإنسان، فلم يسمح بوجود أوثان سياسية أو اقتصادية أو فلسفية يقدم الإنسان نفسه على مذبحها، ولم يحطم فطرة الإنسان لأجل مزيد من التقدم.

ولعل التجربة الغربية في هذا السياق تقدم لنا درساً بليغاً عل مستويات عدة، فمنطق الصراع أدى إلى قيام علاقة مختلة بين الإنسان والطبيعة سعى فيها الإنسان إلى السيطرة على الطبيعة خارج أي إطار أخلاقي، فقضى على الكثير من التوازنات القائمة فيها، ليجد نفسه أمام مشكلة بيئية عميقة ترجع أسبابها الأساسية إلى غياب الإطار الأخلاقي لعلاقة الإنسان بالطبيعة. بينما جعل الإسلام الطبيعة بعناصرها المختلفة تحت سقف المسؤولية الأخلاقية. وكان لمفهوم التسخير دور كبير في انتفاء غياب الصراع كأساس لعلاقة الإنسان بالطبيعة، فما دام الله قد سخر الطبيعة للإنسان فلا حاجة لأن يقهرها أو يحاول السيطرة عليها.

وعلى مستوى آخر تقدم التجربة الغربية درسا فيما يمكن أن يدفعه الإنسان من ثمن فادح نتيجة اعتناقه «عبادة التقدم»، فما يعانيه الغرب من أزمات مستحكمة تعصف بحياة الفرد والأسرة والمجتمع، مما يدرج دائما ضمن «ثمن التقدم» يؤكد أن نجاح أي منظومة في تحقيق أهدافها لا يجوز أن يكون على حساب الإنسان.

الفصل الرابع

الآخر في التصور الإسلامي للحضارة

مدخل:

فرضت ثقافة قبول الآخر نفسها بقوة على الثقافة الإنسانية خلال العقود القليلة الماضية، ثم صعدت لواجهة المشهد خلال السنوات القليلة الماضية... غير أن ثقافة قبول الآخر ما كان لها أن تتجذر في غياب دراسات جادة عن «ثقافة رفض الآخر» التي شاركت بنصيب وافر في تحريك التاريخ البشري خلال القرون الخمسة الماضية التي أعقبت اقتسام الأمريكتين واستراليا بين القوى الاستعمارية الأوروبية الكبرى.

حيث بدأت البشرية فصلا ممتدا من الصراع على الأرض والموارد وتدافعا لنشر القيم الثقافية لكل أمة بوصفها «الحضارة»، وعندئذ كانت الثقافة التي تتعرض للاقتلاع والإبادة توصف بأنها حضارة «الآخر»، وتم وصفها بكل ما هو سلبي وسعت كل أمة في الغرب إلى التمركز حول شارة مميزة: دين، مذهب، قومية، لغة.. ..لتعرف نفسها من خلالها معتبرة أنها مرتكز الهوية التي تعرف «الأنا» وبالتالي تعزل بها نفسها كل من لا يحمل شارتها وهو «الآخر».

وهناك مداخل عدة يمكن الدخول منها لمناقشة «ثقافة رفض الآخر» كنقيض لثقافة «قبول الآخر»:

الأول: أن نعرف الكلمات الثلاث (ثقافة - رفض - الآخر) لغة، ونتتبع ما كتب فيها في المصادر المتاحة - ومعظمها غربي - ومن ثم نبدأ طريقنا ونحن نسلم بأننا سنكون ضيوفا على ثقافة أخرى. وغاية ما يمكن تحقيقه آنذاك أن نجتهد لرصد نقاط اتفاق واختلاف شكلية، وغالبا ما يقود هذا إلى مسارات غير مثمرة إذ تتوزع الكتابات بين: النقد المتشنج، والتلفيق المضحك، والغرق في القضايا الأكاديمية الشكلية، دون حصاد يذكر.

الثاني: أن نغلِّب إحساسنا بالقهر والظلم الذي عانيناه على يد القوى الغربية المختلفة على عقولنا ونضع المفهوم كله في سياق «تآمري» ونغلق باب النقاش قبل أن يبدأ، ونريح أنفسنا من عناء التفكير.

الثالث: وهو ما اخترنا أن ندخل منه، أن نتناول المفهوم انطلاقا من تأصيله عقديا وشرعيا أولا، واضعين كل ما لدى الغرب بشأنه من مفاهيم وتجارب في مكانه الصحيح - دون تهوين أو تهويل - في سياقه التاريخي والثقافي الصحيح بوصفه تعبيرا عن «جزء من العالم»، ذلك أن «ثقافة قبول الآخر» ليست منتجاً غربياً، حتى لو كان الغربيون أسبق في بلورة المصطلح بمنطوقه الحالي.

أنا خير منه

كانت قضية «الآخر» من مفردات مشهد الخلق الأول عندما خلق الله آدم عليه السلام. ولنبدأ القصة من أولها، ففي المشهد الأول رب العزة سبحانه وتعالى يخبر الملائكة أنه سيخلق «خليفة»، قال تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾. (سورة البقرة).

والخليفة الذي أخبر الله ملائكته أنه سيجعله في الأرض هو «الآخر» الذي طرأ على عالم فيه نوعان من الخلق: ملائكة مفطورون على الطاعة لا يعصون الله ما أمرهم، وجن مكلفون، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟

لِآدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓ ﴾ (سورة الكهف ٥٠). وبالتالي فإن إبليس هذا الجن المكلف السابق في الوجود على آدم كان يريد أن يكون هو وقبيله الوريث الوحيد المحتمل للجنة، فهو دون «منافس» كان بين الملائكة ورب العزة يستثنيه منهم «إلا إبليس»، ثم يخبر أنه من الجن.

وفكرة «المنافس الوحيد المحتمل» تكشف عن صلة مثيرة بين «رفض الآخر»، من ناحية، وبين ثقافتي الاستبداد ورفض المنافسة من جانب آخر، ورفض المنافسة هنا انعكاس لحقيقة أخرى مركزية في ثقافة رفض الآخر، سنمر عليها لاحقا، هي الكبر. حيث المريض بالكبر يرى نفسه مستحقا للموقع الأول بحكم التكوين لا بسبب نجاحه في اجتياز اختبار، وعقيدة الاختبار والحساب والجنة والنار من أهم المشتركات بين الأديان السماوية.

ولرغبته في أن يكون استئثاره بالجنة «تحصيل حاصل»، رفض إبليس السجود لآدم. وهذا الرفض إلى جانب كونه معصية لرب العالمين سبحانه وتعالى، هو أول موقف رفض لـ «الآخر»، وبالتالي فإن مشكلة الآخر ليست بنت العصر الحديث، بل مشكلة كونية عمرها من عمر وجود آدم، كما أنها ليست مشكلة ثقافية وحسب، وإن اتصلت اتصالاً مباشراً بها، وليست مشكلة سياسية وحسب، وإن كانت لها تأثيراتها السياسية الخطيرة.

وإبليس عندما رفض آدم، برر ذلك بأنه خير منه، يقول رب العزة مخاطبا بني آدم:

﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَٰكُمۡ ثُمَّ صَوَّرۡنَٰكُمۡ ثُمَّ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ لَمۡ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿١١﴾ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسۡجُدَ إِذۡ أَمَرۡتُكَۖ قَالَ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ ﴿١٢﴾ قَالَ فَٱهۡبِطۡ مِنۡهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخۡرُجۡ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴾ (سورة الأعراف).

وفي سورة الإسراء: ﴿ قَالَ أَرَءَيۡتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِي كَرَّمۡتَ عَلَيَّ لَئِنۡ أَخَّرۡتَنِ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ لَأَحۡتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ (٦٢).

فالمحرك الرئيس لموقف إبليس من آدم الذي كان موضع تكريم رب العالمين هو هذا التكريم. ورغم أن المنافسة هي على نيل تكريم رب العالمين فإن إبليس سرعان ما تحول عن السعي لنيل التكريم الإلهي - بالعمل الصالح ولا بالتوجه لرب العالمين - معلنا أن هدفه سيكون السيطرة على آدم وذريته. ومد الخط على استقامته في هذا الوعيد الإبليسي ليشمل ذريته التي لا ذنب لها سوى أنها «ذرية آدم» تعميم آخر قاد إليه الكبر، وسابقة هي الأولى من نوعها في الإيمان بـ «الخطيئة الأصلية»، وهو ما سيكون له صداه - بشكل مختلف جزئياً - في عقيدة «الخطيئة الأصلية» في المسيحية.

وفي «سورة ص» تكشف الآيات عن مزيد من العبر والدلالات المهمة في قصة الاستكبار الإبليسي، قال تعالى:

﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى خَـٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٧٤﴾ قَالَ يَـٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴿٧٥﴾ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ ۖ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿٧٦﴾ قَالَ فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴿٧٧﴾ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٧٨﴾ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٧٩﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿٨٠﴾ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ ﴿٨١﴾ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (سورة ص).

وما يلفت النظر هنا أن رب العزة في حواره مع إبليس لم ينسب لآدم من فضل إلا أنه سبحانه وتعالى خلقه بيديه، وبالتالي فإن رفض إبليس السجود له إنما هو تمرد على الخالق لا على المخلوق. ولما كانت الفاء في العربية تستخدم لـ «الترتيب مع التعقيب»، فإن رب العزة يكون قد أمر بالسجود لهذا المخلوق بمجرد خلقه، قبل أن يكون قد كسب بإرادته خيرا يجعله مستحقا لأي تكريم أو شرا يجعله مستحقا لأن يعاديه إبليس.

وهو أمر بالسجود له لأن الله كرمه وخلقه بيديه، لا لفضل في المخلوق

نفسه، ولم يقطع رب العزة بأن إبليس تمرد بسبب الكبر - وهو سبحانه وتعالى أعلم به - قال «أستكبرت أم كنت من العالين؟».

وحسب الأستاذ عباس محمود العقاد فإن «الشيطنة» يمكن تلخيصها في صفات: الكبرياء، العصيان، الحسد، الكراهية، الباطل، الخداع.

فالكبرياء افتئات على مقام الإله، والحسد إنكار لنعمته واعتراض على تقديره، والكراهية صفة قد يتصف بها الأبرار حيناً بعد حين إذا كانت كراهية هذا العما البغيض أو لذلك المخلوق الدميم، ولكنها إذا كانت قوام الطبيعة كلها فهي صفة هادمة غاشمة تناقض الصفة الإلهية في الصميم وهي الحب ولوازمه من البر والإنعام، أما الباطل والخداع فهما نقيض الحق ونقيض الاستقامة ونقيض الخلق على الصدق والسواء[1].

وهنا نتوقف..لنرصد أهم ملامح المشهد:

١- هذه أول حادثة تقسيم بين المخلوقات المختارة المكلفة يتمركز فيها طرف حول «الأنا» وهو إبليس (خلقتني) ويضع فاصلا بينه وبين «الهو» وهو آدم عليه السلام (خلقته).

٢- إبليس رفض السجود لآدم وبرر ذلك بأنه خير منه.

٣- في نظر إبليس نفسه فإن مبرر استحقاقه لوصف «الأفضل» هو المادة التي خلق منها كل منهما.

٤- قول إبليس يعني أن المواد في الكون تتفاضل من حيث أصلها، ويعني أيضا أنها مُرتَّبة في ترتيب تنازلي النار فيه خير من الطين، وكلها ادعاءات لا يسندها الدليل، وهي الأساس النظري لكل المقولات العنصرية التي ظهرت في الفكر الإنساني.

١- المجموعة الكاملة لمؤلفات الأستاذ عباس محمود العقاد - المجلد الثاني عشر - العقائد والمذاهب - ٢ - كتاب إبليس - ص ٢٣٤ - دار الكتاب المصري - مصر - دار الكتاب اللبناني - لبنان - الطبعة الثانية ١٩٨٩.

٥- رب العزة سبحانه وتعالى حكم على إبليس بسبب هذا الموقف بأنه «متكبر» وقضى بإخراجه من الجنة.

٦- إبليس المكلف الذي يعرف أنه مخير وأنه ارتقى بقدر ما كان طائعا لله سبحانه وتعالى، ربط الخيرية في ذاته بأمر ليس مكتسباً وليس مدار اختيار وهو المادة التي خلق منها، وتلك إرادة الله التي لا فضل له فيها لا هو ولا آدم، فلا هو اختار أن يكون مخلوقا من نار، ولا آدم اختار أن يكون مخلوقا من طين.

٧- المنطق الذي تبناه إبليس يؤدي حتماً إلى «الكبر»، فمن كان أفضل بسبب ما خلق منه فليس به حاجة، لكي يحافظ على أفضليته وخيريته، لأن يفعل الخير أو يتجنب الشر لأن الخيرية هي في أصل مادته.

في المشهد التالي: يفعل الكبر فعله وتظهر أخطر سمات ثقافة «رفض الآخر» وهي الانشغال بتدمير «الآخر» أو إضلاله عن تحقيق النجاة لـ «الذات»، فإبليس عندما أبى السجود وأخرجه الله بذلك من الجنة لم ينطق كلمة ندم أو توبة ولم يفكر فيما ينجيه هو من غضب الله، بل توجه بكل تركيزه إلى هدف أملاه الكبر وهو حرمان «الآخر» من الجنة، أي أن إضلال «الآخر» أصبح أهم من نجاة «الذات». وقد نقل القرآن هذا الاختيار الإبليسي في مواضع عدة، قال تعالى:

﴿ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ (سورة الأعراف - ١٦).

وقال أيضا في سورة ص: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (ص ٨٢).

وفي سورة الحجر: ﴿لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (٣٩).

وإبليس هنا يؤكد رفض خيار المنافسة للفوز بالجنة وينحاز بوضوح إلى خيار الإغواء، وهو التأسيس الأول للمنطق الذي سمي فيما بعد «الميكيافيللية»، فالمرفوض ابتداء هو الاحتكام إلى معيار منطقي يستند

لمبرر يمكن قبوله أو برهان عقلي. فخيار الإغواء هو البداية الحقيقية لمنطق عممته العلمانية المتشددة لاحقا بفصل الأخلاق عن النشاط الإنساني كله.

وفي سورة الإسراء: ﴿ قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا ﴾(٦٢). وفي سورة النساء: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ﴾(سورة النساء ١١٩).

ورغم أن إبليس بدا كأنه يجادل إلا أنه كان في الحقيقة ينتقل من الحوار - مع رب العزة - إلى إعلان الحرب على «الخليفة»، فليس كل «كلام» أخذ شكل حوار يستحق أن يوصف بأنه «حوار»!!

ودون أن يتوجه الإنسان بأي عداء نحو الشيطان أصبح الشيطان عدوا للإنسان:

﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (سورة الأعراف ٢٢).

﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ (سورة يوسف ٥).

﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴾ (سورة الإسراء ٥٣).

﴿ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ﴾ (سورة فاطر ٦).

﴿ وَلَا يَصُدَّنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ (سورة الزخرف ٦٢).

﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (سورة يس ٦٠).

وهذا العداء الكوني الذي يؤكده القرآن أصبح - للأسف الشديد - مفهوماً مغيباً إلى حد كبير، وبخاصة بعد أن سيطرت على الأفكار الأكثر تأثيراً في العالم في العصر الحديث مقولة انتقال العداء ليصبح بين بني البشر.

وهو عداء يتأسس غالبا على أسس عنصرية أو إثنية أو طبقية

أو إيديولوجية. وهي مقولة ساعد في رواجها بقوة نفي الأصل الإلهي للإنسان، وتحويل الشيطان من حقيقة إلى رمز، وكذلك فصل النشاط الإنساني عن المعايير الأخلاقية.

وهذا التأصيل يكشف عن الكثير من الحقائق المهمة التي ستنير طريق دراستنا لثقافة قبول الآخر.

إشكالية تصنيف الموجودات

من القضايا المنهجية المهمة التي تتضمنها قصة الصراع على الأفضلية بين إبليس وآدم عليه السلام قضية «تصنيف الموجودات» في الكون. ففكرة التراتب بين الموجودات (كما في حالة الطين والنار) هي نفسها «الأساس النظري» الذي ارتكزت عليه الثقافات العنصرية القديمة والحديثة، فكلها افترض أن نوعا من الموجودات في الكون بينه علاقة تراتب على نحو ما دون دليل. وكلها افترض أن الفضل إما حتمي أو موروث، وأنه مرتبط بالانتماء إلى جنس أو عرق أو لون بشرة مما لا سبيل لأن ينحاز إليه أحد باختياره ولا أن يكتسبه أحد باجتهاده.

وربط الخيرية بما لا يمكن اكتسابه موقفٌ معادٍ لقاعدة التفاضل في الأديان السماوية معاداة تامة، فالفضل دائما هو ما يمكن كسبه: الإيمان، التقوى، العمل الصالح.. .. .. وبالتالي فإن أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي المغلقة التي تتمحور حول فئة، كالعِرق في الفكر القومي والطبقة في الفكر الماركسي - وكذلك حركة التمركز حول الأنثى - هذه الأشكال جميعا تكون أرضا جرداء غير قابلة لأن تنمو فيها «ثقافة قبول الآخر».

التخلص من الآخر

من أخطر ما ترتب على ثقافة رفض الآخر إنكار استحقاق الآخر للتكريم الإلهي، ومن ثم تقبُّل فكرة انتهاك محرماته وصولا إلى استباحته أحيانا لمجرد أنه «الآخر»، وهو ما سنمر عليه لا حقا عند التأريخ لثقافة «رفض

الآخر» في عصور مختلفة. وتعاظم انتشار مقولة الأصل المادي للجنس البشري وإنكار فكرة الخلق مهدت بقوة لشيوع الأفكار الاستئصالية بأشكالها المختلفة، فالخلق لا يمكن فصله عن التكريم، والتكريم يظل سدا منيعا بوجه أيديولجيات العداء الكاسح والاستباحة الشاملة التي انتشرت كالوباء في الفكر الحديث والمعاصر بعد فصل الإنسان عن حقيقتي: الخلق والتكريم.

وأول قصص رفض الآخر ومن ثم التخلص منه في التاريخ البشري هي قصة ابني آدم، وقد وردت في قوله تعالى: « ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْءَاخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٨﴾ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٣٠﴾ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ﴾ (المائدة: ٢٧ - ٣٢).

والقصة - بعيدا عن التأويلات والتبريرات التي تعج بها بعض كتب التفسير - قصة صراع على الأفضلية، بالضبط كما كان الحال بين آدم وإبليس. وفي قصة ابني آدم فإن كليهما قدم قربانا لله سبحانه وتعالى، والقربان كل ما يُقدَّم للتقرب، وقبول القربان كما هو بيِّن من الآيات علامة على أن نصيب صاحبه من التقوى أكبر، «إنما يتقبل الله من المتقين»، ما يعني أن من رُفِض قربانه لم يكن يرفض أفضلية «الآخر» بل كان - في الحقيقة - يرفض القانون الإلهي الذي يربط الخيرية بالتقوى، بينما هو يرى نفسه مستحقا للأفضلية بغض النظر عن نصيبه من التقوى.

والابن القاتل كما هو واضح في السياق القرآني لم يقبل منطق المنافسة

﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَافِسُونَ﴾ (المطففين: ٢٦) الذي يقوم عليه اكتساب الأفضلية في الأديان السماوية. فالمصاب بمرض رفض الآخر يكرر دائماً خطأ إبليس عندما أراد أن يكون المرشح الوحيد لموقع الأفضلية. وفي قصة ابني آدم فإن توهُّم أن الأفضلية يمكن حيازتها عبر «التخلص من الآخر» كان الخطيئة التي أفضت إلى أول جريمة قتل في التاريخ.

ومن الأفراد إلى الجماعات، تعد قصة أصحاب الأخدود النموذج الأكثر قسوة في القرآن الكريم لمرض «رفض الآخر»، عندما يتحول إلى عملية استباحة شاملة كما في قصة «أصحاب الأخدود».

و«أصحاب الأخدود» فيها رمز للإيمان الذي يحاصره الكفر فيكون هو «الآخر» المُضَّطهَد الواقع تحت قهر التضييق من التيار العام السائد.

وكذلك كان لوط عليه السلام في قومه، فعندما حاول عليه السلام أن يغير الاتجاه السائد في قومه الذي كان «الأنا» في قوم لوط وهو الشذوذ حاورهم بالحجة فلم يجدوا إلا التخلص منه ردا على الحجة، قال تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ ﴿٥٤﴾ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿٥٥﴾ ۞ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَخْرِجُوٓا۟ ءَالَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ (سورة النمل). فـ «جريمة» نبي الله لوط في نظرهم كانت أنه خارج عن السياق العام..أي عن السائد..أي عن الأغلبية..حتى لو كان السائد هو الفاحشة والشذوذ، فعندئذ يصبح من يدعو للطهر هو «الآخر» الذي يجب التخلص منه!

وقد سجل الإمام الشاطبي في كتابه «الاعتصام» كيف أن التيار السائد يمكن أن يتحول إلى سلطة أكثر قمعاً من السلطة السياسية، وبخاصة عندما تنحرف البوصلة من «المعياري» إلى «المألوف».

من ناحية أخرى، فإن مرض رفض الآخر يقترن في قصة لوط عليه السلام

بالاستكبار وغرور القوة، فما من أمة أو جماعة أصيبت بمرض الاستكبار إلا توجهت نحو الآخر بالأذى بدرجاته المختلفة وصولا إلى الإبادة، ولم تكن القوة يوما في ميزان العدل الإلهي أثقل من الحق، فهذا نبي الله لوط يطلق نفثة محزنة رغم ثقته في أن الله سينصره، فهو لا يجد غضاضة في أن يقر بأنهم أقوى منه بمعايير القوة الدنيوية يقول تعالى على لسانه: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ ءَاوِيٓ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ (سورة هود ٨٠).

الآخر كمشكلة أخلاقية

من المقاربات المهمة لمشكلة الآخر - قبولاً ورفضاً - الآخر كمشكلة أخلاقية، فالعلاقة بين الإنسان - فردا وجماعة - ينطوي بالضرورة على خيار أخلاقي، معلناً كان هذا الخيار أو مضمراً. والأساس الأول الذي بنيت عليه ما يمكن أن نسميه «النظرية الأخلاقية للأديان السماوية» هي أن الآخر موضوع لـ «الهداية» لا هدفا لـ «الإبادة».

ومن ناحية أخرى - وعلى وجه الخصوص في الإسلام - فإن هذا الدين الخاتم قد ربى معتنقيه، أولا في علاقتهم بخالقهم، وتاليا في رؤيتهم لذواتهم، وتصورهم لمكانهم ومكانتهم في الكون، على التحذير من الكبر والاستكبار. والتحذير من الكبر - وهو موقف نفسي/ عقلي - أمر له أهمية استثنائية في الإسلام، حتى إنه يحرم من أصيب به من دخول الجنة. ما يعني أن الإيمان ملازم لصفة نفسية/ عقلية محددة تصبغ حياة الإنسان كلها بصبغة من التواضع سلوكاً، وفكراً أيضاً!

وقد روى الإمام البخاري في صحيحه عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنِ النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ: «لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِى قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ». قَالَ رَجُلٌ إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَنَعْلُهُ حَسَنَةً. قَالَ: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ الْكِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ»[١]،

١- صحيح البخاري - حديث رقم ٢٧٥ - وراجع أيضا حديث رقم ٢١٣٠.

فإنكار الحق وظلم «الناس» من أعراض الكبر وكلاهما تربة تنمو فيها أمراض «رفض الآخر».

وقد طورت الثقافة الأنجلوسكسونية - بناء على الموقف من الحق - ما يشبه النظرية، ويطلق عليها «البيئة الأخلاقية»، فالحرية تستند إلى عاملٍ مساعدٍ يتمثّلُ في البيئة الأخلاقية فالناسَ الذين لا يستطيعون ضبط مشاعرهم وعواطفهم في حياتهم الخاصة، لن يكونوا قادرين على ضبط أنفسهم في المجال العام. والبشر يحتاجون لرياضة أنفسهم مدى الحياة سعياً لتطوير عادات التوازن والاتزان والشجاعة والتواضع، والفضائل الأخرى، التي تمكّنهم من الوصول لأحكامٍ هادئة وجماعية، والثبات من وراء تلك القرارات في الظروف الصعبة وتحتَ النار. أي أن ممارسة الحرية مَحْميةٌ بحارسٍ أمينٍ متمثّل في العادات السليمة[1].

وعندما يكون المجتمع المحيط مُساعداً في القيام بتلك المهمة الصعبة، فإنه يكبح أعضاءه عندما يمضون بعيداً. وفي العصر الحديث فإن العائلات والجوار والمدارس والكنائس والمؤسسات الدينية التي تؤثّر في حياتنا اليومية؛ وبخاصةٍ في سنوات العُمُر الأولى، هي التي تشكّل «الأجواء» التي ننشأ فيها. أما النشوء في بيئات ثقافية رديئة أو فاسدة أو كارهة للحقيقة؛ فإنه لا يجعلُ التطور صعباً فقط؛ بل إنه يجعلُ النجاح نادراً أيضاً[2].

وكان البروفسور «ألن هرتزكه» أول من قدَّم عرضاً موثقاً للبيئة الأخلاقية باعتبارها مفهوماً ثقافياً في مقالته: «نظرية البيئة الأخلاقية». وقد تضمن عرضُهُ ذكراً للحاقّة التي يصبحُ عندها لا مفرَّ من أن يؤدي تكرار تصرفاتٍ أخلاقية إلى تردّي أو تراجُع السياقات الأخلاقية لحزمةٍ من السلوكات

١- المجتمع المدني العالمي والأخلاق - مايكل نوفاك أستاذ الأخلاق بالمعهد الأمريكي للمشاريع الاستراتيجية، واشنطن - مقال مجلة التسامح - العدد الثامن (خريف ١٤٢٥ هـ /٢٠٠٤م) - ملف نحو خطاب إسلامي متوازن - الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - سلطنة عمان - ص ١٠.

٢- المصدر نفسه

الإنسانية. وهذا التردّي من جهته يجعلُ من الصعب اتخاذ القرارات الصائبة أو المثابرة عليها، ويُلقي بأثقالٍ باهظة (باعتبارها إجراءات دفاعية ضرورية) وأعباء في حالاتٍ أخرى. بل إن بعض أشكال التردّي الأخلاقي يمكن أن يكون عليها إجماعٌ[1].

وهذا المفهوم: «المجتمع الكاره للحق» الذي تبلور حديثا أشار إليه القرآن ضاربا المثل ببعض كفار قريش كنموذج للثمرة المرة لأخلاق الكبر التي تنتج مجتمعا كارها للحق، يفضل الموت على قبوله!!

قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالُوا۟ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ (سورة الأنفال: ٣٢).

وخرَّج الألباني في السلسلة الصحيحة (حديث رقم: ٥٤١): «قال الله عز وجل الكبرياء ردائي والعزة إزاري فمن نازعني واحدا منهما ألقيته في النار». وورد بلفظ: «العز إزاري والكبرياء ردائي فمن نازعني بشيء منهما عذبته». (أخرجه مسلم في صحيحه والبخاري في الأدب المفرد واللفظ له). وللحديث طرق أخرى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يحكيه عن ربه قال: «الكبرياء ردائي فمن نازعني ردائي قصمته»(صحيح).

الكبر إذن منازعة لله سبحانه وتعالى في شيء من صفات ألوهيته، وهو ما سنصادفه كثيرا عند استعراض نماذج رفض الآخر في الحضارات والعصور المختلفة، حيث كان التأله دائما صفة من يسلكون هذا المسلك أفرادا كانوا أو جماعات أو دولا، وكذلك الثقافات.

وفي السلسلة الصحيحة للألباني أيضا (حديث رقم ٢٧٨٥): قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من فارق الروح الجسد وهو بريء من ثلاث

١- المجتمع المدني العالمي والأخلاق، ص ١٢ - ١٦ بتصرف واختصار كبير.

دخل الجنة: الكبر والدين والغلول»، وقال أيضا: (حديث رقم ١٧٤١) «إن أهل النار كل جعظري جواظ مستكبر جمَّاع منَّاع وأهل الجنة الضعفاء المغلوبون».

إشكالية التخلص من الآخر

حديثاً، عرفت البشرية، وبخاصة مع ظهور الدولة المركزية القومية الحديثة، إشكالية التخلص المنهجي المخطط من الآخر، الديني أو العرقي أو الإثني أو المذهبي، وربما كان الهولوكست النازي ضد كل من صنفوا كعناصر غير ألمانية (يهود – بولنديون – عرب – غجر – سلاف ...) قمة هذه المأساة. ورغم تبلور المفهوم حديثا فإن الظاهرة أقدم.

ففي قصة نبي الله يوسف عليه السلام نجد نموذجا مبكرا لفكرة «التخلص من الآخر». ففي هذه الثقافة (رفض الآخر) أحيانا تقع جريمة استباحة للآخر لكونه – حسب تصور من يستبيحه – سبب إقصائه عن موقع الأفضلية، حيث يعجز الرافض لقبول الآخر عن حيازة موقع الأفضل بجهده واكتسابه فيتصور أن «التخلص» من «الآخر» يحقق له ذلك. ولعل مشهد الختام في القصة هو المدخل الأفضل، ففيه ينسب نبي الله يوسف ما حدث بينه وبين إخوته إلى الشيطان وهو ما يعيدنا إلى الشيطان عندما أسس ثقافة «رفض الآخر».

قال تعالى: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ۖ وَقَدْ أَحْسَنَ بِىٓ إِذْ أَخْرَجَنِى مِنَ ٱلسِّجْنِ وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلْبَدْوِ مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓ ﴾ (سورة يوسف ١٠٠).

فإذا عدنا إلى سياق القصة كما وردت في سورة يوسف وجدنا نبي الله يوسف عليه السلام محل اصطفاء إلهي، ووجدنا أباه يحذره من الإعلان عن ذلك حتى لا يكيد له إخوته، ومرة أخرى نجد الشيطان حاضرا، قال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ

رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ ﴿٤﴾ قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا۟ لَكَ كَيْدًا ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٥﴾ وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعْقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦﴾ ۞ لَّقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِۦٓ ءَايَٰتٌ لِّلسَّآئِلِينَ ﴿٧﴾ إِذْ قَالُوا۟ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰٓ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٨﴾ ٱقْتُلُوا۟ يُوسُفَ أَوِ ٱطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا۟ مِنۢ بَعْدِهِۦ قَوْمًا صَٰلِحِينَ ﴾ (سورة يوسف)

وفي هذا النموذج من نماذج رفض الآخر نجد الكثير مما يجب التوقف عنده:

- أولاً: نبي الله يعقوب كان يخشى «منهج الشيطان» الذي يقوم على «رفض الآخر» وإنكار أحقيته في التميز وفي أن يكون أفضل وكان يتوقع أن يكيد إخوة يوسف عليه السلام له.

- ثانياً: إخوة يوسف عليه السلام لم يروا في حب نبي الله يعقوب ليوسف وأخيه إلا ضلالا ولم يتحرجوا من وصفه بذلك.

- ثالثاً: كما اعتبر إبليس أن كونه مخلوقا من نار سبب لأن يكون أفضل من آدم عليه السلام، وهو تمييز لا يقبله العقل ويقوم على التحكم والأنانية والغرور، فإن إخوة يوسف رأوا أن اجتماعهم سبب يبرر أن يعتبروا أنفسهم أفضل من يوسف عليه السلام، وأنهم أحق بحب أبيهم، وهو الآخر مبرر للفضل لا يقبله العقل.

- رابعاً: إخوة يوسف لم يفكروا في مبررات مكتسبة للفضل أخلاقية كانت أو تعبدية، بل اعتبروا أنهم سيكونون في وضع أفضل إذا تخلصوا من يوسف عليه السلام حتى يخلو لهم وجه أبيهم. بل إنهم كانوا على قناعة بأنهم سيكونون بعد التخلص منه «قوما صالحين».

وبالتالي فإن ثقافة «رفض الآخر» لا تخلو من ضلالات يسوِّغها الشيطان وترفضها الفطرة، كما يرفضها العقل.

الاستباحة رؤية كونية

في ثقافة «رفض الآخر»، فإن الآخر يكون موضوع استباحة شاملة تشمل خداعه وإضلاله ورفض الاحتكام لمعايير أخلاقية معه، وفي صراع إبليس مع آدم كان رب العزة قد وضع لآدم عليه السلام قانونا للحياة، قال تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ﴾ (سورة البقرة) وفي سورة الأعراف يخبرنا القرآن بتفصيل أكثر ويكشف عن حقيقة المنهج الأخلاقي لإبليس في تعامله مع الآخر على قاعدة الاستباحة، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿١٠﴾ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿١١﴾ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ۖ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾ قَالَ فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴿١٣﴾ قَالَ أَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤﴾ قَالَ إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿١٥﴾ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَـَٔاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ ﴿١٧﴾ قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا ۖ لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٨﴾ وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾ فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِىَ لَهُمَا مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢١﴾ فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ (سورة الأعراف).

فالله سبحانه وتعالى غضب على إبليس لأنه «متكبر»، وإبليس لم يطلب

سوى «فرصة للتحدي»، «فأنظرني إلى يوم يبعثون»، ولم تكن الفرصة ليتوب أو ليثبت لرب العزة أنه من خلال فعل الخير أفضل من آدم، بل جعل همه الوحيد أن يثبت أن آدم لا يستحق التكريم، ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾. وبتعبير أوضح: بدلا أن أسير «أنا» في طريق الخير سأستدرج «الآخر» إلى طريق الشر!

والآيات تفضح حقيقة المنهج اللاأخلاقي لإبليس، قال تعالى: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ﴾ (سورة النمل ٢٤)، وهذا في شأن قوم سبأ، ويقول تعالى: ﴿وَعَادًا وَثَمُودَا وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَاكِنِهِمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ﴾ (سورة العنكبوت ٣٨)، ويقول تعالى: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ﴾ (سورة الأنفال ٤٧) إنها ثقافة الاغترار بالنفس والاستكبار، والشيطان دائما «يزين» للمخدوعين أعمالهم.

ويشير القرآن الكريم إلى حالة من حالات الملاحقة والمحاصرة يقوم بها إبليس منذ خلق الله آدم، قال تعالى: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ﴾، وحتى يسقط آدم في خطيئة المعصية بدأ إبليس أو معاركه بسلاح «الوسوسة»: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾، وسمى الوسوسة «نصحاً»، يقول صاحب «القاموس القويم للقرآن الكريم»: «أقسم: حلف.. .. ..وقاسمه: أقسم له» ثم يورد الآية ويقول: «أي إن الشيطان أقسم لآدم وحواء قائلا إني لكما لمن الناصحين» فقد أقسم وأكد قسمه باللام إمعاناً في التضليل، ودغدغ في نفسيهما التوق الإنساني إلى الخلود والملائكية.

وجميعها من منابع «ثقافة رفض الآخر» في صورتها الحديثة كما سنرى في موضع لاحق.

وفي سورة الإسراء: ﴿ قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (٦٢)، يقول صاحب «القاموس القويم للقرآن الكريم»: «احتنك فلانا: استولى عليه واستماله إليه فلا يخرج عن طوعه على المجاز كأنه وضعه في حنكه فلا يفلت منه»، ثم يورد الآية ويقول: «أي لأملكن أمرهم وأستولي عليهم فلا يعصون أمري». واستيلاء الشيطان على فئة من الناس حقيقة قرآنية والسمات التي يكشف عنها القرآن في هؤلاء هي نفسها سمات المنهج الأخلاقي للشيطان: «ويحلفون على الكذب وهم يعلمون».. .. «اتخذوا أيمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله».. ..وهم لا ينحازون إلى هذا الخيار جزئيا بل يشكل «سمة كونية» لديهم، فهم كما يخبر القرآن لا يرتكبون هذا الجرم بحق «الآخر» (الناس) وحسب، بل سيفعلون ذلك أمام الله سبحانه وتعالى في الآخرة: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُۥ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ ﴾.. .. ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ﴾ (سورة المجادلة ١٨ – ٢٠).

وقد قامت التصورات السياسية الشمولية بدور خطير في السيطرة على الإنسان ووضعه تحت حصار خانق عبر آليات سياسية واقتصادية تم إخفاؤها وراء مقولات وطنية أو تنويرية وباستخدام جهاز دولة شمولي يستأثر بإنتاج السلع والمعايير والأحلام.. .. .. ويشبه هذا تماما ما فعله القرآن عندما وصف فعل إبليس حال تسيمته «الإضلال» نصيحة، وهي من التجليات السياسية لمفهوم الاستحواذ والاستيلاء الذي توعد به إبليس.

ويمكننا أن نحدد أهم سمات ثقافة «رفض الآخر» على النحو التالي:

١ – ثقافة استئثار أناني بالخير.

٢ – تربط الخير غالبا بمقومات غير قابلة للكسب حتى تحصرها في «الأنا» وتحرم منها الآخر. وفي مثال إبليس كان هناك ربط الفضل بالتفاضل المزعوم بين الطين والنار، وبذلك ربط الخيرية في ذاته بأمر ليس مكتسباً

وليس مدار اختيار، وهو المادة التي خلق منها وتلك إرادة الله التي لا فضل له فيها لا هو ولا آدم، فلا هو اختار أن يكون مخلوقا من نار ولا آدم اختار أن يكون مخلوقا من طين.

٣ – ثقافةُ كِبْر، فمن كان أفضل بسبب ما خلق منه فليس به حاجة لأن يفعل الخير أو يتجنب الشر لأن الخيرية هي في أصل مادته، وفي الثقافات المعاصرة تربط ثقافة رفض الآخر بين الخيرية والانتماء لجنس معين أو ثقافة بعينها وربما لون بشرة معين.

٤ – ثقافة كراهية تهتم بتحطيم الآخر بالإضلال أو الإبادة أو القتل أكثر مما تهتم بنجاة الذات.

٥ – أخطر سمات ثقافة رفض الآخر انتهاك محرماته وصولا إلى استباحته أحيانا لمجرد أنه الآخر.

٦ – أحيانا تقع جريمة استباحة الآخر لكونه حسب تصور من يستبيحه سبب إقصائه عن موقع الأفضلية حيث يعجز الرافض لقبول الآخر عن حيازة موقع الأفضل بجهده واكتسابه فيتصور أن «التخلص» من «الآخر» يحقق له ذلك.

٧ – ثقافة حسد تتمنى زوال ما عند الآخر وتكره أن يحرز فضلاً أو خيراً بجهده أو باصطفاء إلهي وفضل من الله لا دخل للإنسان فيه.

٨ – الآخر الذي يقع عليه الرفض والقهر قد يكون رمز الإيمان الذي يحاصره الكفر أو الفطرة السوية فيقع تحت قهر التضييق من التيار العام السائد، وكذلك كان لوط عليه السلام في قومه، فعندما حاول عليه السلام أن يغير الاتجاه السائد في قومه الذي كان «الأنا» في قوم لوط وهو الشذوذ حاورهم بالحجة فلم يجدوا إلا التخلص منه رداً على الحجة.

٩ – ثقافة رفض الآخر تجعل القوة معياراً للحق، وعندما يقترن رفض

الآخر بالاستكبار وغرور القوة فإن المريض بالكبر يتوجه نحو الآخر بالأذى بدرجاته المختلفة وصولا إلى الإبادة، ولم تكن القوة يوما في ميزان العدل الإلهي أثقل من الحق.

١٠ - ترتبط ثقافة رفض الآخر بإنكار أحقية هذا الآخر في التميز وفي أن يكون أفضل.

١١ - المريض برفض الآخر لا يتحرج من الإساءة إلى أية قيمة مهما كانت قداستها وإخوة يوسف كانوا يصفون أباهم عليه السلام بالضلال.

١٢ - الموقف من الآخر في ثقافة رفض الآخر ليس عقلانيا بل هو تحكمي. وقد مر كيف أن إبليس اعتبر أن كونه مخلوقا من نار سببٌ لأن يكون أفضل من آدم عليه السلام، وهو تمييز لا يقبله العقل ويقوم على دوافع نفسية كالتحكم والأنانية والغرور.

١٣ - المريض برفض الآخر يرى أن ما يصدر عنه هو بالضرورة صحيح وخير، وفي حالة إخوة يوسف عليه السلام فإنهم رأوا أن اجتماعهم سبب يبرر أن يعتبروا أنفسهم أفضل من يوسف عليه السلام وأنهم أحق بحب أبيهم، وهو الآخر مبرر للفضل لا يقبله العقل.

١٤ - ثقافة رفض الآخر لا تستند على مبررات مكتسبة للفضل، أخلاقية كانت أو تعبدية، بل يعتبر أنصارها أنهم سيكونون أفضل بعد التخلص من «الآخر»، ما يعني أن الآخر في الحقيقة هو مركز الدائرة و«الأنا» مجرد رد فعل.

ويبقى أن نشير إلى الحقائق التالية في التعامل مع قضية «المعايير»:

أولاً: فكرة التراتب بين الموجودات (كما في حالة الطين والنار) هي نفسها الأساس الذي ارتكزت عليه الثقافات العنصرية القديمة والحديثة فكلها افترض أن الفضل موروث وأنه مرتبط بالانتماء إلى جنس أو عرق أو لون

بشرة مما لا سبيل لأن ينحاز إليه أحد باختياره ولا أن يكتسبه أحد باجتهاده.

ثانياً: ربط الخيرية بما لا يمكن اكتسابه موقف معاد لقاعدة التفاضل في الأديان السماوية معاداة تامة فالفضل دائما هو ما يمكن كسبه: الإيمان، التقوى، العمل الصالح... .. .. وبالتالي فإن أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي المغلقة التي تتمحور حول فئة، كالعِرق في الفكر القومي والطبقة في الفكر الماركسي هذه الأشكال تكون أرضا جرداء غير قابلة لأن تنمو فيها «ثقافة قبول الآخر».



الباب الثالث

الرحمة رسالة حضارة

الفصل الأول

رسالة الرحمة: المعنى والخصائص

أرسل اللّه سبحانه محمداً صلى اللّه عليه وسلم واختاره خاتما للأنبياء والرسالة الأخيرة من السماء إلى الأرض، وجعله ربه سبحانه وتعالى رسالة هداية ورحمة بل وصفه هو نفسه بأنه رحمة، قال اللّه تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[1]، «هكذا قالها اللّه بأسلوب القصر، يعني النفي ثم الاستثناء، أي أنت لست إلا رحمة لست شيئاً آخر غير الرحمة»[2].

كما يقول النبي صلى اللّه عليه وسلم: «أيها الناس..إنما أنا رحمة مهداةٌ»[3]. فكما أن دعوة محمد صلى اللّه عليه وسلم للعالمين؛ فهذه الرسالة رحمة للعالمين جميعاً .. وهذا القرآن – الذي جاء فيه لفظ رحم ومشتقاته ثلاثمائة مرة[4] – رحمة للعالمين جميعاً .. رحمة في ذاته، ورحمة في تعاليمه، ورحمة في أحكامه.

فما معنى الرحمة؟ ولمن الرحمة؟

الرحمة في اللغة والاصطلاح:

تدور مادة: «ر ح م» حول معنى الرقَّة، والعطف، والرَّأفة. قال ابن فارس: «الرّاء والحاء والميم أصل واحد، يدل على: الرقة والعطف والرأفة. يقال من ذلك :رحمه يرحمه إذا رقَّ له وتعطَّف عليه[5].

١- سورة الأنبياء: ١٠٧.

٢- نبي الرحمة: الرسالة والإنسان – محمد مسعد ياقوت – الطبعة الأولى – النسخة العربية – القاهرة – ٢٠٠٧ – الزهراء للإعلام العربي – ص ٥٩.

٣- السلسلة الصحيحة للألباني – حديث رقم ٤٩٠.

٤- الفضائل الخلقية في الإسلام – أحمد عبد الرحمن إبراهيم – ص ١٤٧ – نقلاً عن: نبي الرحمة: الرسالة والإنسان – محمد مسعد ياقوت، ص ٥٩.

٥- معنى الرحمة في اللغة والاصطلاح – صالح التويجري – موقع الإليكتروني لبرنامج العالمي للتعريف بنبي الرحمة http://mercyprophet.org.

والرحمة في الاصطلاح: يعرِّفها بعضهم بأنها: «إرادة إيصال الخير»، ويعرِّفها آخرون بأنها: «خُلق مركب من الود والجزع». ولا تكون إلا لمن تظهر منه لراحمه خلَّة مكروهة، فالرحمة محبة للمرحوم مع جزع من الحال التي من أجلها رُحم. قال ابن القيم (رحمه الله تعالى): «إن الرحمةَ صفةٌ تقتضي إيصالَ المنافع والمصالح إلى العبد، وإن كرهتْها نفسُه وشقَّت عليها. فهذه هي الرحمة الحقيقية، فأرحم الناس من شقَّ عليك في إيصال مصالحك ودفع المضار عنك، فمن رحمة الأب بولده: أن يُكرِهَهُ على التأدُّب بالعلم والعمل، ويشقُّ عليه في ذلك بالضرب وغيره، ويمنعه شهواته التي تعود بضرره، ومتى أهمل ذلك من ولده كان لقلة رحمته به، وإن ظنَّ أنه يرحمه ويرفِّهه ويريحه». وقال الكَفَويُّ: «الرحمة حالة وجدانية تعرض غالباً لمن به رقَّة القلب، وتكون مبدأ للانعطاف النفساني الذي هو مبدأ الإحسان»[1].

ولا يقتصر مفهوم الرحمة في الإسلام على الرِفق كنقيض للعنف والقسوة، فإنزال الوحي على الأنبياء رحمة، قال تعالى:

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٣﴾ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾ أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٥﴾ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[2].

بل يتسع مفهوم الرحمة ليكون موقفاً واعياً مركباً من دواعٍ نفسية وعقلية معاً، ولذا فإن من ثمراته، لا مجرد التراحم والتواد، بل مِن معانيه ومن ثمراته في آن واحد «الهداية»، قال تعالى:

﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً﴾[3].

فالهداية هنا رحمة من الله يختار لإرسالها خير خلقه، وهو يطلق على هذه الهداية في قوله تعالى:

١- المصدر نفسه.

٢- الدخان: ٣ - ٦.

٣- سورة آل عمران: ٨.

﴿ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتۡ عَلَيۡكُمۡ أَنُلۡزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمۡ لَهَا كَٰرِهُونَ ﴾[1].

فهل يكون «العمى» عن الحقائق أم عن المشاعر؟

فالرحمة هنا هداية الله، ولأن الرحمة لا تكون موضع كره فإن الحديث هنا هو لمن يكرهون الرحمة/ الهداية بما فيها من حقائق تتصل بالغيب والشهادة وأوامر ونواه .. ..

ومن معاني الرحمة في القرآن أن تكون «أمانة» لا يُتصوَّر أن يخونها من تنزل عليه، وهداية عليه طاعة ما تأمر به، قال تعالى على لسان نبيه:

﴿ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي مِنۡهُ رَحۡمَةٗ فَمَن يَنصُرُنِي مِنَ ٱللَّهِ إِنۡ عَصَيۡتُهُۥۖ فَمَا تَزِيدُونَنِي غَيۡرَ تَخۡسِيرٖ ﴾[2].

ومن رحمة الله بنبيه ألا يذهب الله بهذه الرحمة/ الهداية، قال تعالى:

﴿ وَلَئِن شِئۡنَا لَنَذۡهَبَنَّ بِٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِۦ عَلَيۡنَا وَكِيلًا ﴿٨٦﴾ إِلَّا رَحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَۚ إِنَّ فَضۡلَهُۥ كَانَ عَلَيۡكَ كَبِيرٗا ﴾[3].

وفي قصة العبد الصالح الذي التقاه نبي الله موسى عليه السلام كان ما فضَّل الله به هذا العبد «العلم» فقرن الله بين العلم والرحمة، قال تعالى:

﴿ فَوَجَدَا عَبۡدٗا مِّنۡ عِبَادِنَآ ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا ﴾[4].

فقال له نبي الله موسى عليه السلام:

﴿ قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا ﴾[5].

١- سورة هود: ٢٨.

٢- سورة هود: ٦٣.

٣- سورة الإسراء: ٨٦ – ٨٧.

٤- سورة الكهف: ٦٥.

٥- سورة الكهف: ٦٦.

وتلازُم العلم والرحمة ظاهرة قرآنية متفردة تتصف بالشمول من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، قال تعالى مخبراً عن نفسه:

﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾[1].

فمن لوازم هذه الصفة وهذا الاسم من أسمائه الحسنى أن «يعلِّم»، الإنسان، ولو كان معنى الرحمة هنا مطلق الرفق لقال «رحم الإنسان»، لكنه سبحانه وتعالى جعل ثمرة رحمته «تعليم» الإنسان. وهو في موضع آخر يخبر عن نفسه ليقرن العلم بالرحمة قال تعالى:

﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۖ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾[2].

والملائكة كذلك، فهم إذ يسبحون الله كما علمّهم سبحانه وتعالى يقولون:

﴿رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا﴾[3].

كما أن العلم بوصفه رحمة من الله هو من أعظم ما منَّ الله به على نبيه وعلى المؤمنين، فهو سبحانه وتعالى أطلع نبيه على ما شاء من الغيب ليكون نذيراً وتذكرة تعين على الهداية، قال تعالى:

﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذۡ نَادَيۡنَا وَلَٰكِن رَّحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوۡمٗا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٖ مِّن قَبۡلِكَ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ﴾[4].

فالرحمة الحقيقة هي في إنقاذ الإنسان الفرد والبشرية جمعاء من الضلال برسالة عالمية شارتها المميزة «الرحمة».

وقد كتب الله على نفسه الرحمة، قال تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ﴾[5].

١- سورة الرحمن: ١ - ٤.

٢- سورة الحشر: ٢٢.

٣- سورة غافر: ٧.

٤- سورة القصص: ٤٦.

٥- سورة الأنعام: ١٢.

عالمية رحمته:

وقد جعل الله رحمة النبي رحمة شاملة وعامة وعالمية، وليست عنصرية تقوم على الأعراق أو الألوان أو المذاهب.. بل رحمة لكل البشر، رحمة عامة ومجردة للعالمين جميعاً، ليست رحمة للعرب دون العجم أو للمسلمين دون غيرهم، أو للشرق دون الغرب.. بل هي رحمة للعالمين..وفي ذلك تقول لورافيشيا فاغليري: «إن الآية القرآنية التي تشير إلى عالمية الإسلام بوصفه الدين الذي أنزله الله على نبيه (رحمة للعالمين)، هي نداء مباشر للعالم كله. وهذا دليل ساطعٌ على أن محمدًا شعر في يقينٍ كلّي أن رسالته مقدَّرٌ لها أن تعدو حدود الأمة العربية وأن عليه أن يبلغ (الكلمة) الجديدة إلى شعوب تنتسب إلى أجناس مختلفة، وتتكلم لغات مختلفة»[1].

والسنة النبوية تزيد الأمر وضوحاً، وترسم صورة للعملية التربوية العظيمة التي قام بها النبي صلى الله علي وسلم، ليقدم للبشرية المسلم المتراحم والأمة المتراحمة، فعن أنس بن مالك: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «والذي نفسي بيده، لا يضع الله رحمته إلا على رحيم»، قالوا: يا رسول الله، كلنا يرحم، قال: «ليس برحمة أحدكم صاحبه .. يرحم الناس كافة»[2].

ومن خصائص رحمة النبي أيضاً أنها رحمة متزنة وعادلة، فهو رحيم دون ضعف، متواضع بغير ذلة، محاربٌ لا يغدر، سياسيٌّ لا يكذب، يستخدم الحيلة في الحرب ولكن لا ينقض العهود والمواثيق، آمن خصومه بصدقه وأمانته، يجمع بين التوكل والتدبير، وبين العبادة والعمل، وبين الرحمة والحرب[3].

١- دفاع عن الإسلام، ص ٦٠.

٢- صححه الألباني - السلسلة الصحيحة - حديث رقم ١٦٧.

٣- محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم: الرحمة المهداة - محمد علي الخطيب - ص ٣٣ - نقلا عن: نقلا عن: نبي الرحمة: الرسالة والإنسان - محمد مسعد ياقوت، ص ٦٣.

وهذا هو الحال في أخلاق محمد صلى الله عليه سلم جميعها، فهي تعمل ضمن منظومة متناسقة متناغمة، تتشابك جميعها لتأدية أغراضها، فلا تتوسع صفة أو تقوى على حساب أخرى، ولا تعمل إحداها ضد الصفة التي تقابلها. كالقرآن والسيف في دعوة النبي صلى الله عليه وسلم، فالقرآن - في يدي النبي صلى الله عليه وسلم - كتاب هداية لمن أراد الهدى، والسيف معه صلى الله عليه وسلم وسيلة لردع من يعتدي عليه. ومن مظاهر توازن رحمته صلى الله عليه وسلم هو ثباتها فيه، فهو رحيم في كل أحواله وأطواره ومواقفه: قبل البعثة وبعد البعثة، قبل الفتح وبعد الفتح، رحيم في النصر والهزيمة، رحيم في عسره ويسره، رحيم في سفره وحضره... الخ[1].

ويشير جورج حنا إلى هذا التوازن في شخصية النبي صلى الله عليه وسلم، فيقول:

«إنه لم يرض بأن يحوّل خدّه الأيسر لمن يضربه على خدّه الأيمن.. بل مشى في طريقه غير هيّاب، في يده الواحدة رسالة هداية، يهدي بها من سالموه، وفي يده الثانية سيف يحارب به من يحاربوه. لقد آمن به نفر قليل في بداية الدعوة، وكان نصيب هذا النفر مثل نصيبه من الاضطهاد والتكفير.. كان هؤلاء باكورة الديانة الإسلامية، والشعلة التي انطلقت منها رسالة محمد»[2].

١- المصدر نفسه، ص ٦٣.

٢- قصة الإنسان - جورج حنا - ص ٧٦ - نقلا عن: نبي الرحمة: الرسالة والإنسان - محمد مسعد ياقوت، ص ٦٣.

الفصل الثاني

رحمة للعالمين في مجال الحضارة

جاءت رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ختام سلسلة من الهداة، أرسلهم رب العزة سبحانه وتعالى لهداية البشر، ويحفل القرآن بقصص الأنبياء والرسل عليهم جميعا صلوات الله وسلامه في سبيل هداية البشر، بل إن بعض الرسل استشهد في سبيل الله لأجل تبليغ رسالته. وسمى في القرآن عديداً من الأنبياء والرسل، وأخبر نبيه أنه قد قص عليه في القرآن قصص بعض أنبياء دون بعض.

واستقصاء تفاصيل صورة الأنبياء والرسل في القرآن بوصفهم «هداة» يسهم في إدراك الفارق بينها وبين النموذج الذي استقر في الوجدان الغربي للعلاقة بين الأرض والسماء (ولا يعني هذا المساواة بين وحي السماء وضلالات الوثنيات الغربية). فقد كان إرسال الرسل من القضايا التي شغلت البشر بقدر ما شغلهم الغيب، لكن في مقابل هذه الصورة التي يرسمها القرآن للأنبياء الذين يصطفيهم الله سبحانه وتعالى ويؤيدهم بالكتب والمعجزات والوعد بالجزاء للمؤمنين في القاهرة، في مقابل هذه الصورة، كان هناك في الغرب «بروميسشيوس».

وهو في العقائد اليونانية: «سارق النار من الآلهة ومعلم البشرية استعمالها. وقد زعموا أن كبير الآلهة زيوس عاقبه بأن قيده بالسلاسل وأرسل إليه نسراً أو عقاباً ينهش كبده، ولكن هذه الكبد كانت تتجدد على نحو موصول، وأخيراً أنقذه هرقل من هذا البلاء»[1].

١- معجم أعلام المورد - موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من «موسوعة المورد» - تأليف منير البعلبكي - إعداد: الدكتور رمزي البعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٢ - ص ١٠٣.

فبروميثيوس واحد من الآلهة الوثنية اليونانية «امتاز بالتروّي وفاق جميع آلهة اليونان بالمكر والدهاء، وفي إحدى تأمّلاته خطر له أن «يخلق» شيئاً ما فقبض قبضتين من تراب، وعجنهما بماء المطر، وسواهما بشراً من ذكر وأنثى على صورة إله! بينما خلق الحيوان مكبّاً بوجهه على الأرض، أو زاحفاً عليها لا يطالع سواها، بينما خلق الإنسان مشرئبّاً متطلّعاً بوجهه إلى السماء..وبعد عملية الخلق هذه صعد بروميثيوس إلى السماء، واقتحم قرص الشمس، وأوقد منها شعلة وهبط بها إلى الأرض هدية للبشر كأفضل ما ينتفع به الإنسان، وهي خير من الفراء والريش والقوّة والرشاقة والسرعة التي في الحيوان. وعندما نمى خبر سرقة النار إلى (زيوس) كبير الآلهة ضرب كفّاً بكفّ واستشاط غضباً، وحكم على بروميثيوس بأن يجعله هرمس ابنه الحميم ورسوله الكريم مقيّدًا، ويربطه إلى صخرة في قمة جبل شامخ لا تصلها قدم إنسان»[١].

«وكان يأتي إلى بروميثيوس المقيّد كل يوم نسر فولاذي المنقار فيبقر بطنه، وينهش كبده، وهذه تنمو كل ليلة من جديد، وهكذا قرابة ثلاثين ألف سنة حتى أتاه هركليس قاتل أسد نيميا، وهايدرا ليرنيا ذات الرؤوس التسعة! فرقّ له وقطع قيوده الفولاذية بسيفه الصقيل وأطلقه»[٢].

وقصة بروميثيوس تشير إلى نمط عاشت في ظله أمم كثيرة قروناً طويلة وما زالت ثقافات في العالم مسكونة بخرافة الصراع بين الأرض والسماء، وما يعتبره البعض محاولات هدفها «سرقة النار المقدسة». وهنا يظهر أهم معالم رسالة الرحمة الحضارية للإسلام وهي تحرير البشر من قيود الأوهام، وهو أمر له تأثير إيجابي مزدوج إذ يغلق الباب أمام جريمة استغلال خوف الناس من المجهول للسيطرة عليهم بحبس العلم في طبقة مغلقة.

١- بروميثيوس وبيتهوفن - مقال - عادل الأسدي - جريدة المثقف العراقية - ٢٢/ ٣/ ٢٠٠٨.

٢- المصدر السابق.

فبينما كانت «النار المقدسة»، بما ترمز إليه من العلم والقوة، مخبأة على جبال الأوليمب، كان هناك بناء على القاعدة نفسها، طبقة كهان حولت العلم واحتكرته بينها ثم استخدمته في قهر الناس بوهم أن المنتمين إليها يملكون «سر الكون».

ولنقرأ القصة التالية التي أوردها الكاتب الأمريكي «ريتشارد نوكس» في مشاركة له في كتاب: The Book of Time:

«لاحظ الفلكيون المصريون، طيلة مئات من السنين التي سجلوا فيها الأحداث الفلكية، أن كسوف الشمس وخسوف القمر يتبعان دورة تستغرق ثمانية عشر عاماً وأحد عشر يوماً، تقريبا، لكي تكتمل .... وكل خسوف يشكل جزءاً من سلسلة من الخسوفات تتغير فيها تدريجيا مواقع: الشمس والقمر والأرض بالنسبة إلى بعضها، وذلك نتيجة تغير بطيئ غير منتظم.... وهذه الدورة وتسمى الساروس، احتفظ كهنة المعابد الفرعونية بأسرارها ضمن سائر المعارف العلمية الأخرى.»

و«منحتهم هذه المعرفة بالأسرار قوى مدهشة، ظاهرياً، على التنبؤ، بل على التحكم الظاهري في السموات، إذ كان بوسعهم أن يتنبأوا بأن إله الشمس سوف يحتجب نتيجة المعاصي التي يرتكبها الشعب. فإذا ما حدث الكسوف أمكن الكهنة أن يبشروا باستعادة الشمس، وفق شروطهم الخاصة!!!»[١].

ففي مواجهة الآلهة الوهمية التي تخيل اليونانيون أنها تدير حياتهم من على جبل الأوليمب وهؤلاء الكهنة الذين حولوا المعرفة إلى وسيلة للقهر، تأتي رسالات الأديان السماوية ورسالتها الخاتمة: الإسلام لتمنح العالم الرحمة الحقيقية.

١- فكرة الزمان عبر التاريخ - مجموعة من المؤلفين بإشراف: جون جرانت وكولن ويلسون - ترجمة فؤاد كامل - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب - عدد ١٥٩ - ص ٨٢ - ٨٣.

تلك صورة من صور الكهانة التي كان العلم فيها وسيلة للقهر والسيطرة على العامة، وهي صورة مارس الإسلام الدور الأكبر في القضاء عليها، بأن أدخل العلم دائرة المسؤولية الخلقية، وجعل عقاباً لمن يكتم علماً كما أخضع النشاط العلمي نفسه للمعايير الأخلاقية الإسلامية وصنفه إلى: «علم ينفع»، و«علم لا ينفع»، فأسدى بذلك خدمة جليلة لتاريخ العلم. وتأسيسا على هذا الاقناع قام المسلمون - عبر معابر معروفة - بإتاحة ما لديهم من علوم بأنفسهم للشعوب الأخرى، وهي علوم كان لها الدور الأكبر في بزوغ فجر نهضة الغرب، فلم يكن الغرب بحاجة إلى «برموميثيوس» يسرق له هذا العلم لأن المسلمين حملوه إليهم، باقتناع تام وإيمان كامل... بأن هذا واجب شرعي عليهم إزاء الحضارة الإنسانية.

ومن يرجع إلى دور العقيدة في مثل هذه المسالك يكتشف أثر العقيدة الإسلامية، وفيها يرسل الله الأنبياء بالهدي السماوي، فيتحملون المشاق، ويجادلون الخصوم، ويجاهدون، وأحيانا يدفعون حياتهم ثمن رغبتهم في هداية الآخرين. فإذا قارنّا ذلك بصورة «بروميثيوس» الذي يصعد جبل الأوليمب ليسرق النار المقدسة وينزلها للناس: ظهر لنا الفرق بين التصورين، وأثر هذا الفرق في تاريخ العلم، وفي تاريخ الحضارة بعامة.

ولنتأمل هذه الشهادة التي يمكن وصفها بأنها نادرة المثال حول حقيقة «الدور التحريري» للإسلام، فبعد ٣٥ عاماً من الحياة والبحث والتدريس في العالم العربي الإسلامي نطق الدكتور «دونالد كول» (سابقاً)، عبد الله طالب دونالد كول (حالياً) أستاذ علم الأجناس، بالشهادتين في مشيخة الأزهر الشريف.. .. وعن يوم إسلامه أمام شيخ الأزهر يقول:

«استقبلني شيخ الأزهر بنفسه، وأسلمت على يده، وحين سألني عن رحلتي إلى الإسلام وسبب استغراقها وقتاً طويلاً، أوجزت في الرد، فقال: أنت أستاذ جامعي، ونحب أن نسمع منك باستفاضة فاستفضت وبكى صديقي المصري الذي اصطحبني تأثراً». كان أجداد كول بين المستوطنين الأوروبيين

الأول في فيرجينيا وقد فرّوا من الاضطهاد الديني والكبت السياسي، وجاهدوا لتأسيس مجتمع جديد يرتكز على الاحترام والحرية «وأنا أسير على خطاهم، لقد هاجروا عبر المحيطات والقارات، وكذلك أنا. هم اتبعوا الإنجيل المقدس، لكنهم لم يعرفوا القرآن، أما أنا فعرفته، ومهمتي حالياً هي نشره»[١].

والفرق بين «برميثيوس» وبين الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم جميعاً هو الفرق بين طريقين في التعامل مع الجنس البشري: «الرحمة» و«القسوة»، بين «التكريم» و«الإهانة».

وأعظم ما قدَّم نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم للبشرية هذا الكتاب المعجز «حضارياً»، ولذلك يقول الأستاذ القانوني الإنكليزي «المستر ولز»: «وإذا أراد إنسان أن يعرف شيئًا من هذا؛ فليقرأ القرآن وما به من نظريات علمية وقوانين وأنظمة لربط المجتمع، فهو كتاب ديني، علمي، اجتماعي، تهذيبي، خُلقي، تاريخي، وكثير من أنظمته وقوانينه تستعمل حتى في وقتنا الحالي، وستبقى مستعمله حتى قيام الساعة، وهل في استطاعة إنسان أن يأتي بدور من الأدوار كانت فيه الشريعة الإسلامية مغايرة للمدنية والتقدم»؟![٢].

وسواء قصرنا نظرتنا على الشريعة كنظام قانوني أخلاقي أو وسعناها لتشمل رؤية الإسلام الحضارية فإننا سنكرر ما قاله جوزيف شاخت من أن: «الشريعة الإسلامية كانت خير هدية من الله للعالم المتحضر»، فهي«تختلف اختلافًا واضحًا عن جميع أشكال القانون، إلى حدّ أن دراستها أمر لا غنى عنه لكي نقدر المدى الكامل للأمور القانونية تقديرًا كافيًا.. إن الشريعة

١- الأستاذ الأميركي عبد الله طالب دونالد كول نطق بالشهادتين أمام شيخ الأزهر وأسلم - أمينة خيري - جريدة الحياة اللندنية - ١٨/ ١١/ ٢٠٠٣.

٢- عناية السنة النبوية بحقوق الإنسان - حكمت بشير ياسين - ص ٣٢٧ - نقلاً عن: نبي الرحمة: الرسالة والإنسان - محمد مسعد ياقوت، ص ٦٨.

الإسلامية شيء فريد في بابه، وهي جملة الأوامر الإلهية التي تنظم حياة كل مسلم من جميع وجوهها، وهي تشتمل على أحكام خاصة بالعبادات والشعائر الدينية كما تشتمل على قواعد سياسية وقانونية..»[١].

وسنردد مع ديبورا بوتر: «لقد جاء الإسلام بعصر التنوير الحقيقي في المجالات العلمية والثقافية والفنية بصورة لم يسبق لها مثيل في عظمتها إلى يوم الناس هذا.. فبين عام ٧٠٠ و١٤٠٠ بعد الميلاد، وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا تغط في سبات عميق في عصور الظلام المسماة بالعصور الوسطى، كان العلماء المسلمون قد توصلوا إلى المنهج التجريبي في البحث الذي حلّ محل المنهج المنطقي العقيم الذي كان سائدًا عند الإغريق قبل ذلك.. لقد أنتجت هذه الحقبة من الزمان للدنيا رجالاً عظماء.. ساهموا مساهمة عظيمة في تشييد صرح الحضارة الإنسانية وكانوا يستلهمون هديهم من القرآن الكريم في جميع نشاطاتهم»[٢].

إنه «العطاء الحضاري» للإسلام... الرحمة التي أرسلها لتنير عالم الإنسان: أفراداً ومجتمعات.

١- تراث الإسلام - شاخت وبوزورث - ٣ / ٩ - نقلا عن: نبي الرحمة: الرسالة والإنسان - محمد مسعد ياقوت، ص ٦٨.

٢- رجال ونساء أسلموا - عرفات كامل العشي - ٨ / ١١٠٨ - ١٠٩ - نقلا عن: نبي الرحمة: الرسالة والإنسان - محمد مسعد، ص ٦٨.

خاتمة

يتأسس خطاب «قبول الآخر» في القرآن على أسس ثابتة من قبول التعدد بمستوياته كافة والكشف عن السنن الكونية التي تحكم الاجتماع الإنساني، وهي:

أولا: وحدة الأصل الإنساني كله بحيث لا يكون مقبولا مع الاختلاف أو الخلاف نفي الإنسانية عن «الآخر» بأي مبرر أو بأية صيغة:

قال تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (سورة الزمر - ٦).

ثانيا: إن اختلاف الأمم إرادة إلهية وهو من ناحية أخرى اختبار (ابتلاء) شأنه شأن كل الابتلاءات التي تمحص إيمان الإنسان:

قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (سورة المائدة -٤٨)، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (سورة هود - ١١٨). وتحت سقف هذه السنة الكونية يصبح الاختلاف مساحة لإعمال الإرادة الحرة في الاختيار بين الهدى والضلال قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ (سورة النحل - ٩٣)، وإلى جانب الإرادة الحرة فإن هذا الاختلاف يهتدي فيه الناس برحمة من الله تيسر لهم الهداية: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (سورة الشورى - ٨).

ثالثا: إن الاختلاف في الدين سنة كونية وجزء من حال التعدد في الكون كله:

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَاۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ﴾ (سورة فاطر- ٢٨).

رابعا: إن التعدد الإنساني جاء بعد «وحدة»، وهو مرتكز مهم بني عليه مبدأ آخر مهم هو المساواة في الإنسانية، فكما أننا جميعاً من نسل آدم، فإننا جميعاً ننحدر من أمة واحدة تفرقت:

قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (سورة البقرة - ٢١٣)، وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (يونس - ١٩)، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس - ٩٩).

خامسا: أكد القرآن في مواضع عديدة وحدة الأصل الإنساني من حيث المادة التي خلق منها وعملية الخلق والفطرة التي فطر الله عليها الناس:

قال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾ (سورة العلق - ٢)، وقال عنه أيضا: ﴿خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾ (الطارق - ٦)، وقال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾ (الرحمن:١٤)، ويقول رب العزة مخبراً عن ذاته سبحانه وتعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ (سورة السجدة - ٧)، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًاۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ (سورة الفرقان - ٥٤)، ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ﴾ (النحل:٤). وخاطب رب العزة البشر بنداء: «يا بني آدم» ٥ مرات في القرآن.

سادسا: عندما تحدث القرآن عن الطبيعة النفسية للإنسان لم يفرق في السمات المشتركة بين أمة وأخرى ولا بين مؤمن وكافر:

قال تعالى: ﴿إِنَّ الإنسان خُلِقَ هَلُوعاً﴾ (سورة المعارج – ١٩)، وقال تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾ (الأنبياء – ٣٧)

سابعا: لم يكن إخبار المؤمنين بهذه السنن الكونية في الاختلاف والتعدد مقصورا على مجرد اتساع «معرفتهم» فالقرآن كتاب هداية ومن ثم فإنه كما توجه للمؤمنين توجه إلى «الناس» مؤمنين وغير مؤمنين:

وغير المؤمن دائما محل لهداية محتملة ما لم يقرر هو أن يقف في خندق العداء، وقد تكرر نداء: «يا أيها الذين آمنوا» في القرآن ٨٩ مرة، ونداء: «يا أيها الناس» ٢٠ مرة، ونداء: «يا أهل الكتاب» ١٢ مرة.

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (سورة البقرة – ٢١)، وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ (سورة البقرة – ١٦٨)، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ﴾ (سورة النساء – ١)، وقال تعالى يصف مراحل خلق الإنسان ومراحل حياته: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ﴾ (الحج – ٥).

ثامنا: إن العلاقة بين «الناس» في القرآن محكومة بقيود أخلاقية وحدود لا يجوز انتهاكها لأنها أوامر إلهية كرمت «الآخر» أيما تكريم عندما جعلت

احترام إنسانيته واجبا شرعيا، بل جعلت العدل معه علامة من علامات التقوى:

فالأصل التعارف: قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَـٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَـٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ (الحجرات – ١٣)، والسنة الكونية التدافع: قال تعالى: ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّفَسَدَتِ ٱلۡأَرۡضُ﴾ (البقرة – ٢٥١)، وقال تعالى أيضا في سنة التدافع: ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ﴾ (سورة الحج – ٤٠). وحتى التدافع لا يجيز ظلم هذا الآخر: ﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ (المائدة ٨)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ (النساء – ٥٨) فالعدل وأداء الأمانة حق للمؤمن وغير المؤمن وما سلوك الرسول صلى الله عليه وسلم يوم الهجرة عندما أمر عليا بن أبي طالب رضي الله عنه بأن يرد أمانات كفار قريش لهم بعد أن يهاجر الرسول للمدينة إلا تطبيق لهذا المبدأ الإيماني الإنساني السامي. وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّـٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ إِن يَكُنۡ غَنِيًّا أَوۡ فَقِيرٗا فَٱللَّهُ أَوۡلَىٰ بِهِمَاۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلۡهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْۚ﴾ (سورة النساء – ١٣٥).

تاسعا: تأكيد حرمة الحياة الإنسانية على قاعدة المساواة في الإنسانية:

قال تعالى: ﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَـٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾ (المائدة – ٣٢).

عاشراً: إقرار مبدأ أن الخير يجوز أن يتجاوز غير المؤمنين ليشمل أكثر فئات «الآخر» عداء:

قال تعالى في وصف الأبرار: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ (سورة الإنسان:٨) ، فالأسير عدو كان في حالة حرب وصار أسيرا، فمن البر أن نحسن إليه دون أن تتغير صفته «عدو».

وبناء على هذه المبادئ الإيمانية والقواعد التشريعية، حدد الله للمؤمنين قواعد أكثر تفصيلاً للعلاقة مع الآخر، بل إن موقع الأمة الإسلامية في البشرية هي أن تكون في الوسط، وما الوسط إلا بين «آخرين» فهي ليست «شعب الله المختار» بل أمة بين أمم آخرين فرطوا أو أفرطوا، قال تعالى:

﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة – ١٤٣).

وجعل الله أمر الخلاف والاختلاف في الدين بين المؤمنين وبعض الملل موكولا إلى الله وحده ليفصل بينهم يوم القيامة: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة:٦٢)، وقال تعالى أيضا: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (المائدة – ٦٩)، وقال في سورة الحج: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ (سورة الحج – ١٧)، هذا رغم أن القرآن قال بوضوح إن الحق بيِّن في أمر الاختلاف بين المؤمنين وغيرهم من الملل سواء في ذلك من كانوا من أهل الكتاب ممن حرفوا وبدلوا أو من كانت لديهم شبهة كتاب.

وبعد تحديد موقع الأمة تم إرساء درجات العلاقة مع «الآخر» الذي لم يوضع في درجة واحدة من حيث القرب والبعد والحب والكره، قال تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟

وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (سورة المائدة - ٨٢).

وبعد تحديد «الأقرب مودة» و«الأشد عداوة»، تأتي تفرقة لازمة بين فئات فيهما، قال تعالى: ﴿لَيْسُواْ سَوَآءًۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴾ (سورة آل عمران - ١١٣)، وقال تعالى أيضاً: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًاۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (سورة آل عمران - ٧٥)

ولأن الفصل في أمر الإيمان هو لله في الآخرة فإن العلاقة مع «الآخر» الديني ارتبطت بالعدل والظلم، قال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة:٨) ، وقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ (الممتحنة:٩) .

وذلك كله تجل من تجليات الرحمة المهداة للعالمين.

قائمة المصادر والمراجع

(١) حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب، الأستاذ الدكتور يحي هاشم حسن فرغل، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، مصر، ١٩٨٩، ص ٥٦، ٥٧.

(٢) المبادرة التاريخية نحو طريق الحرير الجديد - الدكتور أنور عبد الملك - الهيئة المصرية العامة للاستعلامات - مصر - سلسلة أفكار - رقم ٤.

(٣) معنى الرحمة في اللغة والاصطلاح - صالح التويجري - موقع الإليكتروني لبرنامج العالمي للتعريف بنبي الرحمة :

(http://mercyprophet.org).

(٤) نبي الرحمة: الرسالة والإنسان - محمد مسعد ياقوت - الطبعة الأولى - النسخة العربية - القاهرة - ٢٠٠٧ - الزهراء للإعلام العربي

(٥) معجم أعلام المورد - موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من "موسوعة المورد" - تأليف منير البعلبكي - إعداد: الدكتور رمزي البعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٢.

(٦) بروميثيوس وبيتهوفن - مقال - عادل الأسدي - جريدة المثقف العراقية - ٢٢/ ٣/ ٢٠٠٨.

(٧) فكرة الزمان عبر التاريخ - مجموعة من المؤلفين بإشراف: جون جرانت وكولن ويلسون - ترجمة فؤاد كامل - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب - عدد ١٥٩ .

(٨) الأستاذ الأميركي عبد الله طالب دونالد كول نطق بالشهادتين أمام شيخ الأزهر وأسلم - أمينة خيري - جريدة الحياة اللندنية - ١٨/ ١١/ ٢٠٠٣.

(٩) الحضارة - الثقافة - المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم - دكتور نصر محمد عارف - سلسلة المفاهيم والمصطلحات - رقم ١ - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن - الطبعة الثانية - ١٩٩٤ .

(١٠) فلسفة وايتهيد في الحضارة - أ. هـ. جونسون - ترجمة الدكتور عبد الرحمن ياغي - المكتبة العصرية - بيروت / صيدا - بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين - نيويورك - ١٩٦٥ - ص ١٥.

(١١) المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية - مصر - الطبعة الثانية - ١٩٧٢ - المجلد الأول - ص ١٨٧ - باختصار وتصرف يسير جدا.

(١٢) المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية - مصر - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - ١٩٨٣ .

(١٣) موسوعة السياسة - المؤلف الرئيس/ رئيس التحرير: دكتور عبد الوهاب الكيالي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - الجزء الثاني.

(١٤) المملكة المستحيلة - فرنسا وتكوين العالم العربي الحديث - هنري لورنس - ترجمة: بشير السباعي - دار سينا للنشر - مصر - مؤسسة الانتشار العربي بيروت - بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون - قسم الترجمة - القاهرة.

(١٥) الحضارة - جيمس هارفي روبنسون - نقلها إلى العربية: علي إسلام - مطبعة مصر - مصر - دون تاريخ.

(١٦) الإسلام ومستقبل الحضارة - الشيخ الدكتور صبحي الصالح - دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق - دار الشورى - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٩٠.

(١٧) الفصل في الملل والأهواء والنحل - تأليف: الإمام أبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري - تحقيق: الدكتور محمد إبراهيم نصر - الدكتور عبد الرحمن عميرة - دار الجيل - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٩٦ - الجزء الخامس - ص ٢٥٤.

(١٨) فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية - دكتورة يمنى طريف الخولي - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - عدد ٢٦٤ - ديسمبر ٢٠٠٠.

(١٩)حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب - الأستاذ الدكتور يحي هاشم حسن فرغل - سلسلة قضايا إسلامية معاصرة - الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف - مصر - ١٩٨٩.

(٢٠) ما وراء العلم - جون بولكجنهوم - ترجمة: علي يوسف علي - المجلس الأعلى للثقافة - مصر - ١٩٩٨ - ص ٧٧.

(٢١) روح الإسلام - جمال البنا - الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية - مصر - ١٩٧٢.

(٢٢) الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها - دكتور حسين مؤنس - سلسلة عالم المعرفة - العدد ١ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - ١٩٧٨.

(٢٣) مقدمة ابن خلدون - تأليف العلامة: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون - مهَّد لها، ونشر الفصول الفقرات الناقصة من طبعاتها، وحققها،

وضبط كلماتها، وشرحها، وعلّق عليها، وعمل فهارسها: دكتور علي عبد الواحد وافي - دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع - طبعة خاصة بمكتبة الأسرة - الهيئة العامة للكتاب - مصر - ٢٠٠٦.

(٢٤) دائرة معارف القرن العشرين - محمد فريد وجدي - دار الفكر - بيروت - دون تاريخ.

(٢٥) الحضارة..المدنية: اختلاف الدلالات باختلاف الحضارات - دكتور نصر محمد عارف (كلية العلوم السياسية بجامعة القاهرة) - موقع إسلام أون لاين: http://www.islamonline.net - ٢٥/ ٧/ ٢٠٠٧.

(٢٦) السياسة والإصلاح في الوطن العربي بين التمدن والتريف - إبراهيم غرايبة - ١٨/ ٢/ ٢٠٠٤ - نقلا عن: موقع الوحدة الإسلامية www.alwihdah.com.

(٢٩) المبادرة التاريخية نحو طريق الحرير الجديد - دكتور أنور عبد الملك - الهيئة العامة للاستعلامات - مصر - سلسلة أفكار - رقم ٤ - ص ١٧.

(٣٠) الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة - الدكتور عبد العزيز برغوث - الناشر: وزارة الأوقاف - الكويت - سلسلة روافد.

رسالة من مكة... عن أي شيء ندافع؟ - الشيخ سفر بن عبد الرحمن الحوالي - نقلا عن موقعه الإليكتروني الرسمي www.alhawali.com

(٣١) الإسلاميون والعلمانيون من الحوار إلى الحرب - ممدوح الشيخ - دار البيارق -عمان/ بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٩.

(٣٢) الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة - الدكتور عبد العزيز برغوث - الناشر: وزارة الأوقاف - الكويت - سلسلة روافد - ص ٥٢.



سلسلة إصدارات رَوافِد

١- الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة.

د. عبد العزيز برغوث.

٢- عينان مطفأتان وقلب بصير (رواية).

د. عبد الله الطنطاوي.

٣- دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية.

د. محمد إقبال عروي.

٤- إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية.

د. الطيب برغوث.

٥- ظلال وارفة (مجموعة قصصية) .

د. سعاد الناصر (أم سلمى).

٦- قراءات معرفية في الفكر الأصولي.

د. مصطفى قطب سانو.

٧- من قضايا الإسلام والإعلام بالغرب.

د. عبد الكريم بوفرة.

٨- الخط العربي وحدود المصطلح الفني.

د. إدهام محمد حنش.

٩- الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي.

د. محمود النجيري.

١٠- ملامح تطبيقية في منهج الإسلام الحضاري.

__________ د. محمد كمال حسن.

١١- العمران والبنيان في منظور الإسلام.

__________ د. يحيى وزيري.

١٢- تأمل واعتبار: قراءة في حكايات أندلسية.

__________ د. عبد الرحمن الحجي.

١٣- ومنها تتفجر الأنهار (ديوان شعر).

__________ الشاعرة أمينة المريني.

١٤- الطريق... من هنــا.

__________ الشيخ محمد الغزالي

١٥- خطاب الحداثة: قراءة نقدية.

__________ د. حميد سمير

١٦- العودة إلى الصفصاف (مجموعة قصصية لليافعين).

__________ أ. فريد محمد معوض

١٧- ارتسامات في بناء الذات.

__________ د. محمد بن إبراهيم الحمد

١٨- هو وهي: قصة الرجل والمرأة في القرآن الكريم.

__________ د. عودة خليل أبو عودة

١٩- التصرفات المالية للمرأة في الفقه الإسلامي.

د. ثـريـة أقصــري ——————————

٢٠- إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامة في النقد والإبداع.

د. عمر أحمد بو قرورة ——————————

٢١- ملامح الرؤية الوسطية في المنهج الفقهي.

د. أبو أمامة نوار بن الشلي ——————————

٢٢- أضواء على الرواية الإسلامية المعاصرة.

د. حلمي محمد القاعود ——————————

٢٣- جسور التواصل الحضاري بين العالم الإسلامي واليابان.

أ. د. سمير عبد الحميد نوح ——————————

٢٤- الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية.

د. أحمد الريسوني ——————————

٢٥- المرتكزات البيانية في فهم النصوص الشرعية.

د. نجم الدين قادر كريم الزنكي ——————————

٢٦- معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي.

د. حسن الأمراني ——————————

د. محمد إقبال عروي ——————————

٢٧- إمام الحكمة (رواية).

الروائي/ عبد الباقي يوسف ——————————

٢٨- بناء اقتصاديات الأسرة على قيم الاقتصاد الإسلامي.

أ.د. عبد الحميد محمود البعلي ــــــــــــــــــــــ

٢٩- إنما أنت... بلسم (ديوان شعر).

الشاعر محمود مفلح ــــــــــــــــــــــ

٣٠- نظرية العقد في الشريعة الإسلامية.

د. محمد الحبيب التجكاني ــــــــــــــــــــــ

٣١- محمد ﷺ ملهم الشعراء.

أ. طلال العامر ــــــــــــــــــــــ

٣٢- نحو تربية مالية أسرية راشدة.

د. أشرف محمد دوابه ــــــــــــــــــــــ

٣٣- جماليات تصوير الحركة في القرآن الكريم .

د. حكمت صالح ــــــــــــــــــــــ

٣٤- الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية.

د. عبد الرحمن العضراوي ــــــــــــــــــــــ

٣٥- السنابل... (ديوان شعر).

أ. محيي الدين عطية ــــــــــــــــــــــ

٣٦- نظرات في أصول الفقه.

د. أحمد محمد كنعان ــــــــــــــــــــــ

٣٧- القراءات المفسرة ودورها في توجيه معاني الآيات القرآنية.

________________ د. عبد الهادي دحاني

٣٨- شعر أبي طالب في نصرة النبي ﷺ.

________________ د. محمد عبد الحميد سالم

٣٩- أثر اللغة في الاستنباطات الشرعية.

________________ د. حمدي بخيت عمران

٤٠- رؤية نقدية في أزمة الأموال غير الحقيقية.

________________ أ. د. موسى العرباني

________________ د.ناصر يوسف

٤١- مرافئ اليقين (ديوان شعر).

________________ الشاعر يس الفيل

٤٢- مسائل في علوم القرآن.

________________ د. عبد الغفور مصطفى جعفر

٤٣- التأصيل الشرعي للتعامل مع غير المسلمين.

________________ د. مصطفى بن حمزة

٤٤- في مدارج الحكة (ديوان شعر).

________________ الشاعر وحيد الدهشان

٤٥- أحاديث فضائل سور القرآن: دراسة نقدية حديثية.

د. فاطمة خديد

٤٦- في ميــزان الإسـلام.

د. عبد الحليم عويس

٤٧- النظر المصلحي عند الأصوليين.

د. مصطفى قرطاح

٤٨- دراسات في الأدب الإسلامي.

د. جابر قميحة

٤٩- القيمُ الروحيّة في الإسلام.

د. محمّد حلمي عبد الوهّاب

٥٠- تـلاميـذ النبــوة (ديوان شعر).

الشاعر عبد الرحمن العشماوي

٥١- أسماء السور ودورها في صناعة النهضة الجامعة.

د. فــؤاد البنــا

٥٢- الأسرة بين العدل والفضل.

د. فريد شكري

٥٣- هي القدس... (ديوان شعر).

الشاعرة: نبيلة الخطيب

٥٤- مسار العمارة وآفاق التجديد.

________________ م. فالح بن حسن المطيري

٥٥- رسالة في الوعظ والإرشاد وطرقهما.

________________ الشيخ محمد عبد العظيم الزُّرْقاني

٥٦- مقاصد الأحكام الفقهية.

________________ د. وصفي عاشور أبو زيد

٥٧- الوسطية في منهج الأدب الإسلامي.

________________ د. وليد إبراهيم القصاب

٥٨- المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم.

________________ د. خديجة إيكر

٥٩- أحاديث الشعر والشعراء.

________________ د. الحسين زروق

٦٠- من أدب الوصايا.

________________ أ. زهير محمود حموي

٦١- سنن التداول ومآلات الحضارة.

________________ د. محمد هيشور

٦٢- نظام العدالة الإسلامية في نموذج الخلافة الراشدة.

________________ د. خليل عبد المنعم خليل مرعي

٦٣- التـراث العمـراني للمدينة الإسـلامـيـة.

________ د. خالد عزب

٦٤- فراشات مكة... دعوها تحلق.. (رواية).

________ الروائية/ زبيدة هرماس

٦٥- مباحث في فقه لغة القرآن الكريم.

________ د. خالد فهمي

________ د. أشرف أحمد حافظ

٦٦- محمود محمد شاكر: دراسة في حياته وشعره.

________ د. أماني حاتم مجدي بسيسو

٦٧- بوح السالكين (ديوان شعر).

________ الشاعر طلعت المغربي

٦٨- وظيفية مقاصد الشريعة.

________ د. محمد المنتــار

٦٩- علم الأدب الاسلامي.

________ د.إسماعيل إبراهيم المشهداني

٧٠- الكِتَاب وصنعة التأليف عند الجاحظ.

________ د. عباس أرحيلة

٧١- وسائلية الفقه وأصوله لتحقيق مقاصد الشريعة.

________ د. محمد أحمد القياتي محمد

٧٢- التكامل المعرفي بين العلوم.

د. الحسان شهيد

٧٣- الطفولة المبكرة الخصائص والمشكلات.

د. وفقي حامد أبو علي

٧٤- أنا الإنسان (ديوان شعر).

الشاعر يوسف أبو القاسم الشريف

٧٥- مسار التعريف بالإسلام في اللغات الأجنبية.

د. حسن عزوزي

٧٦- أدب الطفل المسلم.. خصوصية التخطيط والإبداع.

د. أحمد مبارك سالم

٧٧- التغيير بالقراءة.

د. أحمد عيساوي

٧٨- ثقافة السلام بين التأصيل والتحصيل.

د. محمد الناصري

٧٩- ويزهر السعد (ديوان شعر).

الشاعر محمد توكلنا

٨٠- فقه البيان النبوي.

أ. محمد بن داود سماروه

٨١- المقاصد الشرعية للوقف الإسلامي.

________ د. الحسن تركوي

٨٢- الحوار في الإسلام منهج وثقافة.

________ أ. د. ياسر أحمد الشمالي

٨٣- أسس النظام الاجتماعي في الإسلام.

________ د. عبد الحميد عيد عوض

٨٤- حروف الإبحار (ديوان شعر).

________ الشاعر عصام الغزالي

٨٥- معالم منهجية في تجديد خطاب الفقه وأصوله.

________ د. مسعود صبري

٨٦- قبسات من حضارة التوحيد والرحمة.

________ أ. ممدوح الشيخ

نـهــر متعــدد.. مـتـجــدد

هــذا الكتــاب

ويعد موقف الإسلام من قضية الحرية أحد المرتكزات الرئيسة في مواجهة أشكال الإذعان العديدة التي كانت تحاصر البشر على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، فقد أعلى الإسلام قيمتي التعاقد والتراضي...، وأبطل الإكراه في العقائد والمعاملات، وقام بتفعيل قيمة التراحم ليكبح جماح التعاقدية...، فأقام بناء مركباً من هذه المفردات جميعاً.

واكتملت المنظومة بجعل معيار التفاضل مما يستوي كل الناس في القدرة على كسبه «التقوى»، فلم يجعله قابلاً لأن يورث أو يمنح بإرادة مانح أو يمنع بإرادة مانع...



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية
www.islam.gov.kw/thaqafa